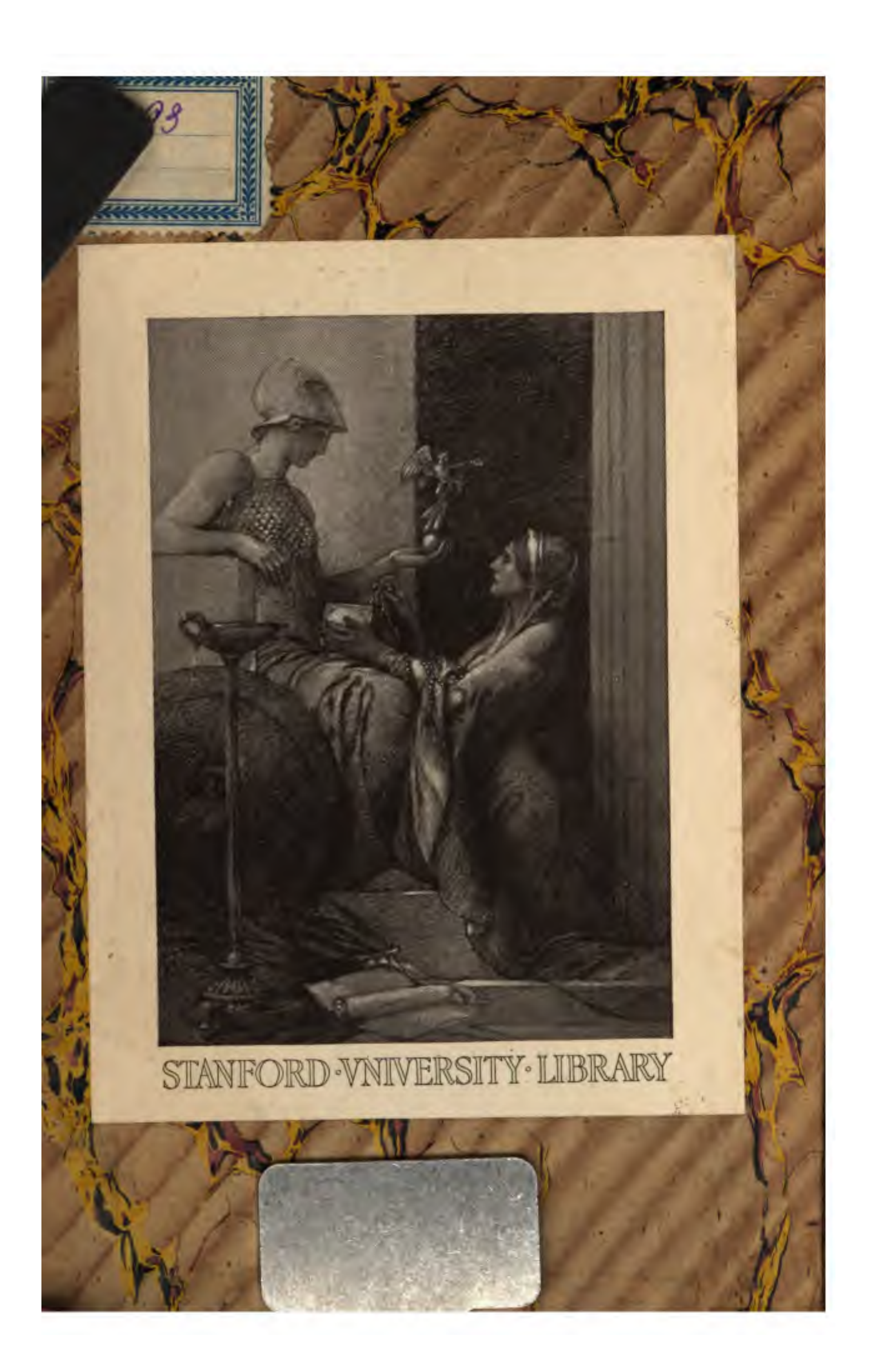
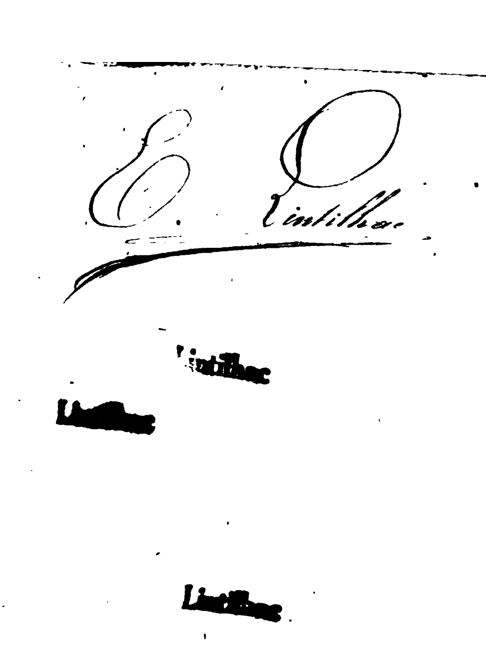



STANFORD·VNIVERSITY·LIBRARY




E. Lintilhac

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE

JUSQU'A ALEXANDRE LE GRAND

PAR

OTFRIED MÜLLER

Traduite, annotée et précédée d'une

ÉTUDE SUR OTFRIED MÜLLER ET SUR L'ÉCOLE HISTORIQUE DE LA PHILOLOGIE ALLEMANDE

PAR

K. HILLEBRAND
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE DOUAI

DEUXIÈME ÉDITION

TOME PREMIER



PARIS
AUGUSTE DURAND, LIBRAIRE-ÉDITEUR
7, RUE DES GRÈS, 7
1866



A

M. REINHOLD DEZEIMERIS

Mon cher ami,

C'est à vous que je dois la première idée de ce travail; vous n'avez cessé de m'y encourager, vous m'avez soutenu de vos conseils et de votre concours pendant ce long labeur; vous avez veillé avec un soin presque paternel sur sa naissance : partagez donc avec moi la fonction de parrain auprès de mon Otfried. Aussi bien, votre nom français ne lui sera-t-il pas inutile pour se présenter dans la patrie de l'élégance et du goût; car, malgré tous mes efforts, je crains bien que le nouveau costume qu'il tient de moi n'ait trop conservé de la coupe germanique et ne porte quelque tort au bel et grand esprit que j'en ai revêtu.

A vous de cœur,

K. HILLEBRAND.

AVANT-PROPOS

Je me suis expliqué incidemment, dans le cours de l'Étude qu'on va lire, sur les raisons qui, parmi tant d'excellents manuels de littérature grecque que l'on possède en Allemagne, m'ont fait choisir celui d'Otfried Müller pour le présenter au public français. J'ai dit aussi dans ce travail pourquoi j'ai cru devoir consacrer une si longue étude à la vie et aux travaux de mon auteur que je considère, avec les plus éminents critiques de France, d'Angleterre et d'Italie, comme l'écrivain qui représente le plus complétement l'esprit et le caractère de la philologie allemande au XIX[e] siècle. Il ne me reste qu'à prier le public de ne pas chercher dans ces volumes ce que je n'ai pas voulu y mettre. Ce travail entier, traduction, notes, appendices, étude préliminaire,

dans le Péloponnèse, recevait souvent des États qui avaient combattu contre les Perses, la commission d'orner, par des inscriptions, les tombeaux de leurs guerriers. Parmi toutes ces inscriptions, la plus célèbre et la plus parfaite est l'épigramme incomparable sur les Spartiates morts aux Thermopyles, qui était réellement inscrite sur les lieux mêmes : « Étranger, va annoncer aux Lacédémoniens que nous reposons ici, obéissant à leurs lois[1]. » Le courage héroïque n'a jamais trouvé une expression d'une dignité plus calme et d'une grandeur moins prétentieuse. Dans chacune de ces épigrammes, Simonide fait ressortir une circonstance spéciale de la guerre des Perses, par laquelle le combat où les guerriers célébrés avaient succombé acquérait une importance particulière. C'est ainsi que nous trouvons dans l'épigramme sur les Athéniens tués à Marathon : « Avant-garde des Hellènes, les Athéniens ont terrassé, à Marathon, la puissance des Mèdes ornés d'or[2]. »

On cite encore beaucoup d'épigrammes de Simonide qui se trouvaient sur les tombeaux de particuliers ; nous en rappellerons surtout une qui diffère des autres en ce qu'elle feint seulement d'être une véritable épigramme, et qu'elle tourne en ironie amère l'honneur que l'inscription devait rendre au mort. C'est celle qu'il fit sur Timocréon, poëte lyrique et athlète de Rhodes, rival de Simonide dans son art, et qui l'avait irrité par

[1] Dans Gaisford, *P. gr. min.*, Simonide, fr. 27. — *Simonidis Cei carminum reliquiæ*. Ed. Schneidewin, p. 147.

[2] Lycurgue et Aristide. Schneidewin, p. 145.

bien des injures : « J'ai beaucoup bu et beaucoup mangé, et j'ai dit beaucoup de mal d'autrui, moi qui repose ici, Timocréon de Rhodes[1]. » Les épitaphes et les épigrammes d'offrandes se complètent mutuellement, surtout lorsqu'il s'agit de la guerre des Perses ; si les premières payent leur dette aux morts ; dans les dernières, les vainqueurs vivants rendent grâce aux divinités. C'est encore à la bataille de Marathon que se rapporte l'une des plus belles d'entre celles-ci. Mais il faut avouer que son principal charme est dans la langue si vive et si achevée, et ne peut guère se rendre par une traduction en prose[2]. Il se trouvait sur la statue de Pan, que les Athéniens avaient érigée dans une grotte au pied de l'Acropole, parce que, d'après la croyance populaire, cette divinité les avait secourus à Marathon. « Miltiade m'a érigé, moi Pan, aux pieds de bouc, l'Arcadien, l'ennemi du Mède, l'ami d'Athènes. » Souvent aussi Simonide était obligé, quand il recevait des commandes, d'exprimer des pensées qui lui étaient étrangères. C'est ainsi que le poëte, modeste et mesuré en toute chose, n'approuva certes pas l'arrogance du général spartiate, à laquelle il prêtait des paroles dans cette inscription du trépied consacré à Delphes, que les Grecs firent effacer plus tard : « Général des Hellènes, après

[1] Gaisford, fr. 58. Schneidewin, p. 174.

[2] Gaisford, fr. 25 ; Schneid, p. 176.

Τὸν τραγόπουν ἐμὲ Πᾶνα, τὸν Ἀρκάδα, τὸν κατὰ Μήδων,
Τὸν μετ' Ἀθηναίων, στήσατο Μιλτιάδης.

avoir détruit l'armée des Mèdes[1], Pausanias a consacré ce monument à Phébus. »

La forme de presque toutes ces épigrammes de Simonide était la forme élégiaque; le poëte n'y renonçait que lorsqu'un nom[2] (à cause d'une syllabe brève entre deux longues) ne pouvait s'accommoder du mètre dactylique, et en ce cas il adoptait le rhythme trochaïque. Le caractère de la langue, et notamment le dialecte, restait en général fidèle au modèle de l'élégie; des traces de dorisme n'apparaissent que çà et là sur des monuments destinés à des villes doriennes.

[1] Fragm. 40, Gaisford. Schneidewin, p, 186

[2] Comme Ἀρχεναύτης, Ἱππόνικος.

FIN DU PREMIER VOLUME.

ÉTUDE

SUR

OTFRIED MÜLLER

ET SUR

L'ÉCOLE HISTORIQUE DE LA PHILOLOGIE ALLEMANDE

PAR

K. HILLEBRAND

TABLE DES MATIÈRES DE L'ÉTUDE

ÉTUDE

SUR

OTFRIED MÜLLER

ET SON ÉCOLE

Il y aura vingt-cinq ans bientôt que l'Europe savante fut émue par la nouvelle inattendue de la mort subite d'un de ses plus vaillants soldats. Depuis Winckelmann, la science de l'antiquité n'avait pas eu de plus glorieux martyr qu'Otfried Müller, frappé à quarante ans au milieu même des ruines de Delphes qu'il était venu explorer. Un des premiers de ces hardis pèlerins de la science, dont des textes poudreux ne peuvent satisfaire l'ardente curiosité, pour lesquels les marbres antiques emprisonnés dans nos froids musées, éclairés par le pâle soleil du Nord, ne parlent pas assez haut, il était allé, accompagné des vœux de ses rivaux mêmes qui subissaient sa supériorité presque malgré eux, dans la terre

classique qu'il avait devinée et décrite vingt ans auparavant à l'âge où d'autres épellent encore l'antiquité sur les bancs du collége. Il voulut contempler ces grottes et ces rochers, cette mer et ces ruisseaux dans lesquels il avait su reconnaître la source de tant de légendes gracieuses, renouvelant ainsi, grâce à une imagination puissante, nourrie et guidée par de fortes études, la science de la Mythologie. Il brûlait de voir cette vallée de l'Eurotas et ce coin de Delphes où il avait cru voir naître et se développer une civilisation entière, indépendante des influences étrangères, d'une vigoureuse simplicité, cette civilisation dorienne, type pour lui du génie hellénique dont il avait si chaleureusement défendu l'originalité. C'est là que le destin l'arrêta, marquant en même temps le terme de son action personnelle et la fin de tout un mouvement d'études qu'il avait inauguré et dont il avait été le plus brillant promoteur. La génération de 1820, l'école historique en particulier, qui domine cette génération, avaient perdu une de leurs gloires les plus incontestées et un avenir fécond qu'il semblait leur promettre.

C'est cette génération et cette école, ses travaux et ses conquêtes que nous voudrions étudier dans l'œuvre de l'homme qui semble en être le représentant le plus fidèle et le plus complet, en qui les efforts philologiques de son temps se résument, pour ainsi dire[1], et dont la

[1] « On ne peut toucher à l'antiquité grecque, dit M. Léo Joubert (*Essais de critique et d'histoire*, p. 4), sans réveiller la mémoire de cet éminent écrivain (Otf. Müller), de cet érudit de génie qui fut

mort est comme la date funèbre de la grande époque de la philologie en Allemagne qui, depuis, semble suivre d'autres voies.

Vers la fin du siècle dernier, une direction nouvelle avait été imprimée à la philologie classique comme à presque toutes les sciences. Un esprit supérieur et initiateur, Wolf, ouvrit, sans se rendre compte tout d'abord de la portée de son œuvre, cette voie qui devait conduire une armée de laborieux ouvriers, dirigée par des chefs remarquables, sur un champ que personne n'avait encore songé à exploiter. Ainsi que cela arrive presque toujours aux moments décisifs de la vie de l'humanité, comme de celle des individus, des secours inattendus vinrent, à point nommé, faciliter la tâche nouvelle. Une science inconnue jusque-là, celle de la linguistique; des découvertes récentes de manuscrits que l'on avait cru perdus pendant longtemps; bientôt après, la délivrance de la Grèce; l'extension et l'accélération des rapports internationaux, et partant une facilité plus grande d'étudier le passé sur les lieux mêmes de la naissance de la civilisation ancienne; les résultats obtenus par les recherches sur les origines des littératures et des sociétés modernes, origines qui offraient plus d'une analogie avec les commencements de la civilisation antique; l'essor d'une poésie originale enfin dans plusieurs pays de l'Europe, et les révélations qu'apportait ce spectacle

frappé dans toute la force de l'âge sur le sol classique de Delphes et dont le souvenir aimé fait penser à André Chénier. »

sur les lois de la création poétique vue à l'œuvre, pour ainsi dire, et comme prise sur le fait; tout concourut à favoriser l'élan qu'avait pris la science philologique, rajeunie par la féconde impulsion de Wolf.

Toutefois, trop de forces furent dirigées sur ces mines pour que, après cinquante années de travaux incessants, elles ne fussent pas près d'être épuisées, et pour que le zèle des travailleurs ne dût pas se ralentir. D'ailleurs, des intérêts plus immédiats sollicitèrent la génération nouvelle. L'attention se porta donc sur d'autres branches de l'activité intellectuelle, et depuis une vingtaine d'années, aucune de ces grandes œuvres, aucun de ces systèmes hardis, de ces esprits puissants qui firent l'étonnement et la gloire de la première moitié de ce siècle, ne se sont produits dans le monde philologique. Une sorte de pause semble s'être faite dans cet immense travail, et peut-être ne s'avancerait-on pas trop en soutenant que le mouvement imprimé à la philologie classique, à l'époque de la révolution française, a pris fin et que le moment est venu d'en apprécier le caractère général, de déterminer le rôle des principaux acteurs, de consigner les résultats définitifs de cette période féconde. La philologie n'est pas morte encore, il faut l'espérer; mais elle a parcouru une phase importante de son histoire et l'apparition d'une science à peine fondée et déjà fort importante, celle de la mythologie comparée, permet de pressentir quelle sera la direction particulière de l'époque nouvelle dont on entrevoit déjà l'avénement.

Cette période à peine terminée de l'histoire de la philologie classique a eu son principal théâtre en Allemagne, et l'esprit germanique qui l'a pénétrée ne saurait être méconnu. C'est ainsi que cette science, humaine par excellence, a été tour à tour comme la propriété exclusive de l'Italie, de la France, de la Hollande et de l'Angleterre, et que, s'imprégnant du génie de chacune des grandes nations historiques de l'Europe, elle subit et reproduit les destinées de la civilisation moderne dont elle est un des éléments principaux. Pendant cinquante ans l'Allemagne ne s'est occupée qu'à cultiver, avec sollicitude et avec intelligence, les semences qu'avaient jetées ses grands hommes de la fin du dix-huitième siècle, par un travail analogue à celui de la France, absorbée depuis 1815 dans le soin d'accomplir l'œuvre commencée par les hommes de 1789.

Chacune des branches du savoir humain avait été renouvelée par les héros de la pensée allemande, comme toute la société avait été refondue par les héros de l'action en France. De même que Wolf avait régénéré la philologie, Kant avait été l'auteur de la plus grande révolution philosophique depuis Descartes et Bacon; Al. de Humboldt inaugura le grand mouvement dans les sciences naturelles qui sera une des gloires du siècle, tandis que son frère Guillaume créait la linguistique; Savigny ouvrit des horizons complétement nouveaux à la jurisprudence; Niebuhr donna une vie nouvelle à l'histoire; et de puissants génies créateurs firent de ce temps l'époque classique de la poésie et de la musique modernes.

Une sorte de mystérieuse et frémissante admiration entoure encore à nos yeux cette génération d'hommes que nous avons de la peine à croire nos grand-pères ; tant ils dépassent en puissance et en grandeur les hommes

οἷοι νῦν βροτοί εἰσί.

Et pourtant les *epigones* furent dignes de cette génération qui leur avait légué une tâche si grande. Avec quel zèle, avec quelle intelligence n'ont-ils pas travaillé à répandre les idées transmises par leurs pères! à les mettre en pratique, à en tirer les conséquences, à les étendre ! Certes, ceux de ces grands hommes qui, pleins de vigueur et d'activité, survécurent à leur génération, purent s'assurer en voyant à l'œuvre leurs fils et petit-fils que l'héritage de leur savoir ne serait point enterré; car ils furent témoins de l'ardeur infatigable avec laquelle ceux-ci l'ont exploité, vaillamment et sans relâche.

D'ailleurs, il faut en convenir, les circonstances favorisèrent ce travail paisible et fécond. Qu'on se reporte par la pensée dans cette Allemagne de 1815 à 1848, dans les principautés de ces petits souverains que les soucis de l'existence ne détournaient pas encore de leurs devoirs de Mécène, en ces petites villes que la démocratie et la vapeur n'avaient pas encore secouées de leur calme bourgeois plutôt qu'idyllique, et où le chant de la patrie allemande était le comble de l'audace révolutionnaire, à ces universités où des professeurs éloquents, soutenus par l'œil des maîtres dont l'âge ne refroidissait pas l'ardeur, ne subissaient d'autre contrôle que celui

de leur conscience, où la liberté la plus absolue de l'enseignement entretenait l'émulation la plus féconde; à ces années de calme où le bruit des rues ne vint jamais interrompre le travail de la pensée et où la nation ne se sentait pas encore humiliée de son état de minorité politique, parce que son activité tournée ailleurs, vivait de la vie la plus intense et se donnait libre carrière dans d'autres sphères.

Il est de mode aujourd'hui en Allemagne de regarder avec dédain ce passé glorieux où un volume de Niebuhr et de Creuzer était un plus grand événement que la conclusion d'un traité de commerce, et où le gazouillement de ses poëtes faisait oublier au peuple qu'il était privé des mâles accents de la tribune. Ces dédains sont injustes. Sans doute, on ne saurait faire un crime à la génération nouvelle de se préoccuper de la vie publique et des intérêts matériels, de préférer la liberté politique à la liberté de l'enseignement, l'action à la pensée, de se vouer au développement des richesses industrielles plus qu'à l'augmentation des trésors scientifiques. Sans doute, il était temps que l'Allemagne sortît de sa torpeur politique; sans doute, l'ami du progrès voit avec plaisir tomber une à une ces entraves qui gênèrent si longtemps le développement national; sans doute, le souffle d'une vie au grand air va doubler les forces de la nation, lui rendre une santé qui s'étiolait dans ces petites sphères microscopiques, retremper les caractères en leur donnant plus d'indépendance, plus de dignité et plus d'é-

nergie. La petitesse des proportions qui avait rapetissé les âmes, va faire place à des manières de vivre et de voir plus larges ; les intelligences qui se consumaient dans le travail de cabinet pour lequel elles n'étaient souvent pas faites, vont se fortifier au contact de la vie publique et lui apporter des forces nouvelles ; en un mot, on ne saurait nier qu'un peu de souci de la grandeur nationale, un peu d'ambition politique, un peu d'activité pratique, voire même un peu d'*industrialisme*, ne nuiront point à un peuple trop exclusivement absorbé jusqu'ici par des recherches et des intérêts purement intellectuels et moraux. Il était temps certainement qu'on renonçât à cette tendance idéaliste et humanitaire qui avait trop prévalu à l'époque classique de Schiller et de Gœthe et qui, pour le perfectionnement moral et esthétique, pour ce qu'on appelait alors l'*éducation humaine des belles individualités*, avait négligé la vie commune et active, c'est-à-dire l'atmosphère qui, après tout, est précisément la plus saine pour le développement de l'individu. Mais parce que l'on est en droit de se féliciter de ce réveil à la vie politique, faut-il renier pour cela le passé? Depuis le milieu du dix-huitième siècle jusqu'au milieu du siècle actuel, l'histoire de l'Allemagne, si tant est que l'on entende par histoire le développement d'un peuple, l'histoire de l'Allemagne était dans le travail intellectuel, et il semble qu'elle y ait assez bien réussi pour n'avoir pas besoin de rougir d'elle-même et de son passé. La postérité reconnaîtra avec gratitude certainement, ce que la pensée, ce que

l'imagination, ce que le labeur du peuple allemand ont acquis à l'humanité dans le cours de ce siècle, et elle ne médira pas de lui pour avoir fait, pendant un temps, de la science et de la littérature, sa grande affaire nationale[1].

[1] Si, dès aujourd'hui, l'influence de cette œuvre historique de l'Allemagne n'a pas été aussi grande et aussi universelle qu'on était en droit de l'attendre, il faut en accuser d'une part la lenteur inhérente à l'humanité, dans l'assimilation des idées nouvelles; il faut, d'autre part, en rapporter la faute à une circonstance matérielle.

Dès la fin du siècle dernier, la science allemande abandonna définitivement la langue latine. Sans vouloir amoindrir ce que la pensée devait gagner et en originalité et en puissance à se servir de son organe naturel, cet abandon, ce semble, dut cependant porter un tort considérable à la diffusion des idées nouvelles. L'Allemagne, en cela, n'a fait que suivre l'exemple de l'Angleterre et de la France, dira-t-on; mais la difficulté matérielle de la langue allemande rendait ce changement plus préjudiciable pour elle que pour les autres nations. A Dieu ne plaise que nous songions à désirer de voir effacer dans le travail intellectuel de l'humanité, les traces des individualités historiques qu'on appelle des nations! La science elle-même, dans toutes les parties qui touchent de plus ou moins près à l'art, comme l'histoire, par exemple, ne saurait prospérer que sur ce sol individuel et déterminé; bien que la latinité gracieuse d'un Pic de la Mirandole, le style puissant d'un Jos. Scaliger, le langage coloré de Wolf lui-même, prouvent assez que les idées modernes elles-mêmes et le génie individuel des peuples ne répugnent pas absolument à adopter ce vêtement, pourvu que celui qui s'en sert en soit réellement maitre. Il est certain que, pour celles des sciences qui s'éloignent davantage de l'art, en ce que la forme y ajoute peu à l'idée et au sentiment, pour la médecine et les sciences exactes, par exemple, peut-être aussi pour l'érudition proprement dite, l'abandon de la langue latine a été un inconvénient. C'en est fait de cette république des lettres qui formait comme une société idéale et purement humaine, au-dessus et à côté

Au milieu de cette génération que nous avons appelée celle des Épigones, et la dominant, la figure d'Otfried Müller attire particulièrement l'historien par sa virilité, son originalité et sa destinée glorieuse à la fois et mé-

des sociétés politiques et nationales, de cette communauté morale, dégagée des préjugés locaux, et supérieure aux influences du pays, où chaque découverte nouvelle était instantanément connue de tous les citoyens qui la formaient, où une pensée hardie, qui transformait une science, ne risquait pas de rester confinée et comme enfoncée dans les limites d'un pays, considérée avec défiance par les étrangers, comme une sorte de contrebande dangereuse. Que de temps n'aurait-il pas fallu à Copernic pour se faire reconnaître par l'univers s'il avait parlé polonais, et n'est-il pas probable qu'on parlerait de Bacon et de Spinosa, comme on parle de par le monde de Kant et de Fichte, c'est-à-dire sans les connaître, s'ils s'étaient avisés d'écrire en anglais ou en hollandais? On ne saurait le nier, à partir du siècle dernier, c'est-à-dire à partir du moment même de son plus grand essor, la science allemande s'est aliéné le public européen pour avoir voulu être essentiellement allemande. De plus en plus nationale, elle est devenue presque inintelligible pour les étrangers; et la forme allemande n'imposant plus aucune règle et aucune mesure à la pensée allemande, a imprimé au fond même un caractère exclusivement national. Quant aux études d'antiquité en particulier, il n'est pas douteux que si les grands philologues allemands avaient tous écrit en latin, comme Heyne, par exemple, le fit encore, on ne décrierait pas autant à l'étranger ce que l'on connaît si incomplétement. Le génie français surtout, au lieu de s'épuiser à comprendre et à s'assimiler les idées et les résultats de la science allemande pourrait plus avantageusement s'employer à les modifier, soit en les développant, soit en les réduisant à de justes mesures.

Pour longtemps encore, on l'a reconnu franchement et hautement depuis quelques années, le principal travail des philologues français, anglais et italiens sera en effet de pénétrer et d'acclimater dans leurs patries respectives les conquêtes positives de la science allemande, avant de pouvoir songer à continuer ce courant d'études,

lancolique. Débutant à l'âge de dix-neuf ans par une de ces œuvres qui marquent longtemps dans l'histoire d'une science, il sut se rendre en peu de temps le maître écouté des meilleurs de cette vaillante phalange de chercheurs ; et, mourant prématurément, sa bien courte vie suffit à construire une œuvre complète et à donner le dernier mot, sinon de la science philologique, du moins de tout le mouvement d'études auquel il s'était associé. Moins *spécialiste* que la plupart de ses contemporains, Müller toucha à toutes les branches de la philologie classique, non pour les effleurer, mais pour y laisser les traces durables de son esprit fécond. Historien et critique, géographe et ethnographe, archéologue et mythologue, éditeur et professeur, Müller fut sans contredit le plus universel des philologues allemands de la première moitié de ce siècle. Alliant très-heureusement la hardiesse germanique à une extrême modération, il sut réduire à leur vraie mesure toutes les grandes

et le triage même de ce que l'on connaît encore si imparfaitement a besoin d'être préparé sérieusement. C'est ce que l'on a compris, et c'est ce que l'on est occupé à faire avec un désintéressement remarquable. De grands talents qui semblaient appelés à ouvrir des voies nouvelles, se dévouent à cette œuvre d'interprétation et d'initiation, et en étendant à l'Europe civilisée des richesses qui n'appartenaient qu'à un peuple, ils en relèvent encore le prix parce qu'ils y portent cette clarté, et qu'ils les revêtent de cette forme dont ils ont seuls le secret. Une fois au courant de ce mouvement, la science française, n'en doutons pas, le continuera en poursuivant ses voies propres, et montrera à l'Europe que le pays qui a produit la grande école des Henri Estienne et des Casaubon a repris son rang dans le monde philologique.

découvertes, et, tout en éclairant la science de hautes vues d'ensemble, il ne se laissa jamais entraîner par l'esprit de système à émettre des idées générales qui ne reposassent pas sur des faits et des témoignages de détail minutieusement contrôlés et sûrement établis.

Il faut ajouter que si Otfried Müller fut à peu près le dernier des créateurs et, pour mieux dire, des novateurs de cette brillante génération de 1820, il fut en même temps un des premiers de ces nombreux *résumeurs* qui semblent aujourd'hui s'être proposé la tâche de recueillir, de trier et de constater les conquêtes du demi-siècle écoulé. Partout, en effet, où il a touché, il a frayé des voies inconnues ou clos des discussions importantes. Il introduisit des méthodes nouvelles dans les études mythologiques et dans l'archéologie, et ces méthodes sont encore en vigueur : il soutint le premier l'originalité de la civilisation hellénique, et sa thèse n'a pas encore été ébranlée. On peut dire, en général, que dans toutes les questions litigieuses qu'il a traitées, la question dorienne par exemple, celle de la source du mythe et de la tragédie grecque, sa décision fait toujours loi. Peut-être même ne serait-ce pas trop s'avancer que de soutenir que c'est dans la mesure assignée par Otfried Müller, que les résultats de la science allemande seront reconnus par la postérité.

D'ailleurs, Otfried Müller est peut-être celui des philologues allemands dont le mérite est le plus connu et le moins contesté à l'étranger[1]. Quelques-uns de ses ou-

[1] C'est surtout à Fauriel, à MM. Egger, Joubert, Duruy, Pierron,

vrages ont été traduits, à plusieurs reprises, en italien, en anglais et en français, tous ont été mis à profit par les érudits de ces trois nations, et il ne faut pas s'étonner qu'un critique français autorisé, M. Léo Joubert, admire, malgré de notables défauts qu'il croit découvrir, dans le philologue allemand, « une variété de connaissances, une finesse de jugement, une hardiesse et une pureté de goût, un talent d'exposition que l'on n'avait peut-être jamais trouvés réunis au même degré chez aucun des érudits qui se sont occupés de l'antiquité. » Et l'Angleterre savante, par l'organe d'un de ses représentants les plus illustres, Donaldson, semble encore renchérir sur ce jugement en disant « qu'en somme on doit préférer Otfried Müller à tous les philologues allemands du dix-neuvième siècle, et lui assigner, et pour les grandes qualités dont il était doué et pour les défauts qu'il sut éviter, la place d'honneur parmi ceux qui, aux universités allemandes, ont, depuis le commencement de ce siècle, fait progresser l'étude de la littérature ancienne. »

I

APERÇU HISTORIQUE DE LA PHILOLOGIE JUSQU'A L'AVÉNEMENT DE L'ÉCOLE HISTORIQUE.

L'histoire de la philologie classique ne remonte

à Thirlwall, Grote, Donaldson, Cornwall-Lewis que nous songeons en ce moment.

guère qu'à la Renaissance, c'est-à-dire, à la découverte de l'antiquité grecque au quinzième siècle, et cependant elle a un passé plus varié, plus rempli de vicissitudes et de gloire que les sciences les plus anciennes. Chaque siècle et chaque nation, en lui imprimant successivement leur caractère, ont contribué à la grandir, à la développer et presque tous les peuples historiques de l'Europe moderne semblent avoir tenu à honneur de lui apporter leur contingent de génie et de travail[1].

Bien que l'étude des auteurs classiques n'eût point

[1] Otto Jahn, *die Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland*, (Discours académique, prononcé à Bonn et inséré dans les *Preussische Jahrbücher*, vol. IV, Berlin, G. Reimer, 1859). En général, dans ce rapide voyage à travers les siècles, nous avons suivi le développement présenté dans ce discours par le savant archéologue, ainsi que l'aperçu historique que Bernhardy donne de la philologie dans son *Grundriss der griechischen Litteratur*, Halle, 1861, 3e édition, t. I, p. 187 et suiv., dans l'excellent article qu'il a publié dans le *Philologus* (1857, p. 362 à 378) sur le mouvement philologique et sur Wolf et Niebuhr en particulier, et enfin dans ses *Grundlinien der Encyclopädie der Philologie* (Halle, 1832, Anton, p. 1 à 47, 395 à 420). Voy. aussi un article de M. Th. Bergk dans les *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, 1842, p. 257. Parmi des ouvrages plus anciens cf. Heeren, *Geschichte des Studiums der klassischen Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaft*, Göttingen, 1797-1801 ; Creuzer, *das akademische Studium des Alterthums* (Heidelberg, 1807), et F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthumswissenschaft*, Introduction au *Museum der Alterthumswissenschaft*, publié par lui-même et Buttmann, I. (Berlin, 1807). On consultera enfin avec fruit sur l'histoire de la philologie moderne l'appendice du cours de F. A. Wolf, *Ueber die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, éd. Gürtler (Leipzig, 1831), p. 403 à 496.

cessé d'occuper les grammairiens grecs depuis Aristarque jusqu'à Chalcondylas, la véritable heure de naissance, la vraie patrie de la philologie furent le quatorzième siècle et l'Italie ; car l'œuvre des Alexandrins était ensevelie, avec les objets même de leurs recherches ; celle des Byzantins n'exerçait aucune influence sur le mouvement des esprits en Europe et, d'ailleurs, manquait complétement de la qualité constitutive de la science, l'esprit de critique. Tel fut l'enthousiasme qu'inspira la science nouvelle au peuple italien, si amoureux du beau et si ardent dans ses engouements, qu'à peine nommerait-on un poëte, un historien, un homme d'État du temps qui ne fût en même temps philologue. Aussi bien, l'époque entière du réveil de l'esprit humain à la fin du moyen âge prit-elle son nom du fait particulier ; et la Renaissance des études de l'antiquité est devenue identique avec la Renaissance de l'homme. La gloire d'avoir renouvelé la philologie a effacé toutes les autres gloires de l'Italie d'alors. Bien à tort. Car, après tout, ce travail ne fut qu'un des nombreux éléments du mouvement général par lequel le peuple italien ouvrit l'ère nouvelle de l'histoire universelle, et c'est amoindrir, ce semble, la puissance du génie italien que de considérer ce grand mouvement comme provenant tout entier d'une source étrangère, de regarder cette richesse de l'Italie au quinzième siècle comme une richesse d'emprunt, due à une impulsion du dehors. Celui qui a suivi avec attention le travail intellectuel de l'Italie dans les derniers siècles du moyen

grandirent et se complétèrent réciproquement. Ce fut là ce « mariage de l'estude du droict avecques les lettres humaines » qui signala « le siècle de l'an mil cinq cent » selon les expressions d'Estienne Pasquier[1]; premier et fécond effort tenté pour pénétrer dans la vie publique des anciens, et tirer de Démosthène et de Cicéron plus que de belles formes oratoires. D'un autre côté, la méthode exacte de la jurisprudence, introduite par les savants français dans les études philologiques, est restée jusqu'à nos jours le procédé universellement adopté; et quelles que soient d'ailleurs les directions nouvelles imprimées plus tard à ces études par les peuples du Nord, c'est encore la méthode française qui y domine sans contestation. Lorsqu'on songe à ce que firent en même temps les Henri Estienne et les Turnèbe, bientôt après les Casaubon et les Saumaise, quand on pense surtout au travail gigantesque du premier de ces savants, à ce *Thesaurus* qui forme encore comme la base de l'étude du grec, on demeure confondu et on ne s'étonne plus que la trace de l'esprit français ne soit point encore effacée dans la science, malgré trois siècles de silence et d'inaction presque complète. La justesse de la méthode, l'intérêt pour les formes politiques de l'antiquité et des vues générales fécondes, voilà l'apport de la France à cette œuvre accumulée des nations et des siècles.

[1] *Recherches de la France*, IX, 39. Passage cité par M. Rodolphe Dareste, dans son excellent *Essai sur François Hotman* (Durand, 1850). Voyez surtout page 51 et suivantes.

Pourtant la haute philologie, pas plus que la jurisprudence avec laquelle elle venait de s'allier, ne résistèrent aux tempêtes des guerres de religion. Tous les savants, il est vrai, ne furent pas de leur personne proscrits comme François Hotman, ou martyrs de leur foi, comme Henri Estienne : mais l'atmosphère était peu favorable aux études calmes, sereines et libres de l'antiquité; et on peut affirmer que « les guerres des huguenots détruisirent la philologie en France[1]. » L'étude des langues mortes perdit dès lors son caractère scientifique; et la méthode jésuitique, introduite vers cette époque dans les écoles françaises, a survécu même à la philosophie du dix-huitième siècle. C'est un dépôt de connaissances presque invariables qui, depuis trois cents ans, se transmet de génération en génération, où la mémoire a pris la place de la pensée et d'où la vie s'est retirée. De rares individualités originales, surgissant parfois, surtout de notre temps, qui a vu une véritable résurrection des hautes investigations historiques en France, ne font que mieux ressortir l'aride formalisme que la scolastique, substituée à la science libre, a fait prévaloir pendant trop longtemps dans l'enseignement

[1] Voy. *Otto Jahn*, l. c. p. 11. Niebuhr qui professait une si grande admiration pour les hommes de ce temps, pour les Scaliger, les Casaubon, les Glareanus, les Sigonius, considéra même cette ruine de la philologie française comme une catastrophe générale et traitait avec une certaine injustice la philologie hollandaise et anglaise du dix-septième et du dix-huitième siècle, qui selon lui n'offrait plus qu'un caractère « de localité et de partialité. » (*Kleine Schriften*, p. 159 et suiv.)

des langues classiques et qui commence enfin à disparaître des écoles[1].

Le refuge de la liberté de penser et de la liberté d'agir au dix-septième siècle, la nouvelle Grèce à laquelle l'Europe dut son indépendance, la Hollande, devint aussi l'asile de la philologie. De même que Gérard Noodt, Bynkershoek, Schulting devaient continuer à Utrecht et à Groningue les traditions de Bourges et de Toulouse, Joseph Scaliger, protestant comme la plupart des grands philologues français, porta à Leyde le palladium de la science classique, et bientôt les Casaubon et les Saumaise allaient l'y suivre. Dans ce pays, dominé par les luttes politiques, à cette université de Leyde qui dut sa vie à la résistance patriotique de ses citoyens, la philologie se vivifia au contact de la réalité. Elle devint pratique, forma une partie intégrante de la vie nationale, un élément vital de l'existence du peuple qui pour ainsi dire, vécut une seconde fois l'antiquité. Là où un Marsile Ficin n'avait vu que la beauté har-

[1] « La philologie, disait Dacier dans son mémoire adressé à Napoléon, cité par Villers (*Coup d'œil sur les universités d'Allemagne*, p. 86), la philologie qui est la base de toute bonne littérature, et sur laquelle repose la certitude de l'histoire, ne trouve presque plus personne pour la cultiver. Les savants dont les travaux fertilisent encore chaque jour son domaine, restes pour la plupart d'une génération qui va disparaître, ne voient croitre autour d'eux qu'un trop petit nombre d'hommes qui puissent les remplacer. » Heureusement que ces sinistres prédictions de Dacier ne se sont paa réalisés complétement; au milieu du réveil des esprits sous la Restauration il s'est formé en France un groupe de philologues qui maintiennent encore les traditions de la haute science.

monieuse du langage et de la pensée, là où un Hotman n'avait cherché que les traditions du barreau et l'histoire du droit, les Dousa, les Heinsius, les Grotius essayèrent de retrouver les passions et les principes politiques même de l'antiquité, pour s'assimiler à l'homme d'État ou à l'homme de parti qui était sous l'écrivain. La diplomatie, l'histoire, l'éloquence publique, la poésie nationale elle-même adoptèrent la langue de Cicéron. Refaisant, pour ainsi dire, d'une manière classique et savante, les luttes de la Pnyx et du Forum dans le sénat des États-Généraux, on pénétra mieux la vie antique, et on acquit une compréhension plus complète de ces passions et de ces idées d'autrefois avec lesquelles on s'identifiait. L'esprit sagace et pratique, propre au Hollandais, vint s'y joindre et évita, par sa perspicacité et sa clairvoyance, le défaut si répandu aujourd'hui de se perdre dans l'hypothèse sans fondement, et dans la divination sans base. Aussi le principal mérite des élèves et des successeurs de Joseph Scaliger et de Juste Lipse jusqu'à Périzonius fut-il d'étendre le champ, que la France avait cultivé sans chercher à l'agrandir, de retrouver les divers éléments de l'antiquité et leurs rapports réciproques, de les expliquer les uns par les autres, de les saisir comme parties d'un organisme vivant, là où l'on s'était contenté, en deçà du Rhin, de mettre de l'ordre dans les faits, de classer logiquement tout le matériel de la science, et de prescrire les règles exactes d'après lesquelles il fallait s'en servir.

Toutefois, le mouvement public se ralentissant en

Hollande depuis que l'âme de la résistance de l'Europe à Louis XIV eut passé en Angleterre avec Guillaume III, la vie et l'élévation que la science avait retirées de l'atmosphère politique, vinrent à lui faire défaut. La philologie se matérialisa de plus en plus, devint presque pédante à force de minuties, au point de perdre les vues d'ensemble qui élèvent, et l'esprit qui vivifie la science. Encore l'école de Meursius ne rendit-elle point par ce travail aride les services qu'avaient rendus les Manuce et les Veltori à une époque où tout le matériel de la science était encore à créer. La Hollande, d'ailleurs, en donnant un roi à l'Angleterre et en lui léguant une bonne partie de son commerce, de sa richesse et de sa liberté, semblait lui avoir transmis aussi son foyer scientifique[1] et, durant presque tout le dix-huitième siècle, l'Angleterre savante, marchant sur les traces du fondateur de l'école nationale, Bentley, semblait avoir accaparé le privilége de la haute philologie, qui, pendant les trois siècles antérieurs, avait été successivement comme la propriété exclusive de l'Italie, de la France et de la Hollande. La préoccupation de la forme classique qui prévalait dans la littérature anglaise depuis Milton et qui caractérise l'école d'Addison et de Pope, se trahit aussi dans l'œuvre scientifique de Bentley. Elle y domine même. Son mérite principal, en effet, et que

[1] Si je ne fais point allusion à la renaissance de la philologie hollandaise vers la fin du dix-huitième siècle, c'est que les Lennep et les Ruhnken se rattachent bien plus à l'école allemande qu'à celle du siècle précédent.

personne ni avant ni après lui ne posséda à un degré approchant, fut incontestablement dans la sûreté, la finesse pénétrante et le goût délicat avec lesquels il sut discerner et établir, d'une façon irréfutable, les lois du style antique, lois que les études plus modernes n'ont point encore infirmées. « Avec quelle netteté il saisit les qualités distinctives de ce style, comparé à celui de la littérature moderne ; avec quelle souplesse il sut pénétrer le caractère de chaque époque et de chaque auteur, comme il réussit, par une intuition surprenante, à s'identifier avec ces auteurs et avec toute la manière de penser, avec ce que nous appellerions la tournure d'esprit de l'antiquité ; avce quelle sûreté il décidait là où les données positives faisaient défaut ! Rarement un seul homme exerça une influence plus décisive sur toute une science[1]. »

C'est principalement par cette faculté d'intuition et d'assimilation de l'esprit littéraire de l'antiquité que l'école anglaise a préparé les voies à la philologie allemande qui devait la détrôner, tout comme précédemment la science hollandaise, par sa compréhension de la vie politique des anciens, avait conduit insensiblement l'école de Bentley à pénétrer leur vie intellectuelle jusque dans ses replis les plus secrets[2]. Ce fut le mérite in-

[1] V. Wolf (*Vorlesungen über die Alterthumswissenschaft*, Leipzig, 1831, p. 339, 344), qui le considère avec raison comme le prince de la *critique* philologique, et peint fort bien sa méthode.

[2] Je rappelle ce que j'ai dit plus haut de la nouvelle école hollandaise, de Hemsterhuys, Valckenaër et Ruhnken, qui se rattachent

contestable de Godefroy Hermann, de porter en Allemagne la méthode anglaise au moment même où Wolf venait de renouveler la philologie en ce pays. Ce n'est pas que cette science n'y ait existé antérieurement à la révolution française. Dès les premières années du seizième siècle, presque contemporains encore de l'école florentine, fleurirent les Reuchlin, les Hutten, les Érasme, les Œcolampade, tous ceux qu'au delà du Rhin on a coutume d'appeler les *humanistes*. Toutefois entre les mains de ces savants, tous libéraux et protestants, tous *humanistes* dans la plus belle acception du mot, la philologie devint bientôt une arme religieuse et politique. On se servit de l'antiquité pour attaquer l'ignorance et la superstition du moyen âge. Un fait cependant mérite d'être relevé, parce qu'il est caractéristique pour l'Allemagne et qu'il eut les résultats les plus heureux : la philologie pénétra dans l'enseignement de la jeunesse, et les Camerarius, les Neander firent pour les classes moyennes, ce que Luther et Mélanchthon venaient de faire pour le peuple : ils fondèrent l'enseignement libre, également affranchi des dogmes littéraires et des dogmes religieux. C'est en vain que les jésuites d'abord, les protestants orthodoxes ensuite, firent concurrence à cette institution indépendante; c'est en vain qu'ils excitèrent contre elle les rigueurs des autorités séculières, ils ne purent ni la détruire, ni s'en emparer pour la fausser ou pour la neutraliser. Ce fait a une double importance.

à Bentley et au mouvement contemporain en Allemagne bien plus qu'à l'école de Leyde du dix-septième siècle.

Déjà il permet de prévoir, jusqu'à un certain point, l'avenir du peuple allemand, destiné à chercher et à trouver sa vie nationale dans le mouvement scientifique, à défaut d'intérêts politiques. Il rendit possible et facile, à la fin du siècle dernier, la renaissance en Allemagne de la haute philologie, languissante partout ailleurs. C'est, en effet, grâce à ces germes semés par les Sturm et les Fabricius, entretenus par Gesner, Christ, Ernesti, Reiske, Reiz, que l'esprit philologique n'était pas complétement mort en ce pays, et que, sous l'action collective de beaucoup de circonstances favorables, il allait produire des prodiges de perspicacité, de travail et d'érudition.

Peut-être a-t-on attribué un rôle trop important dans cette renaissance de la philologie allemande, à Heyne et à Hermann. Sans doute, l'introduction, par ce dernier savant, de la méthode anglaise, et plus encore les développements qu'il donna à cette méthode, par son système si remarquable de la rhythmique des anciens; sans doute, l'action personnelle du premier et le caractère historique et esthétique de ses interprétations des auteurs anciens, furent pour beaucoup dans cet essor de la philologie allemande à la fin du dix-huitième siècle, essor qui devait placer définitivement en Allemagne le foyer de la science pendant les soixante dernières années. Cependant, l'un et l'autre avaient subi, plus qu'on ne le pense généralement, des influences presque étrangères à la philologie. Winckelmann, en effet, venait de créer l'histoire et la science de l'art, Lessing de renou-

veler la critique littéraire. C'est par l'alliance de la littérature grecque avec l'art grec, c'est en s'inspirant de la philosophie platonicienne, en demandant à l'histoire politique et jusqu'au climat et à la situation géographique le secret de cette civilisation, que Winckelmann réussit à en pénétrer le principe commun qui se retrouve dans toutes les sphères de l'activité grecque, et c'est en établissant que ce principe dominant avait été le *beau idéal* qu'il régénéra l'étude de l'art antique. Le *Laocoon* de Lessing ne fut que l'application des principes de Winckelmann à la littérature et ce que celui-ci avait été pour l'art, Lessing le devint pour la critique littéraire. Dégageant les principes aristotéliques de leurs formes accidentelles, il en fit ressortir la vérité intrinsèque et éternelle, en appuyant son coup d'œil, si étonnamment sûr et perspicace, d'une érudition spéciale fort étendue et d'une connaissance approfondie des langues mortes. L'essor simultané de la poésie allemande, profondément modifiée par le travail même de Lessing, ne resta pas sans influence sur la philologie renaissante. On vit les poëtes à l'œuvre, on put se rendre compte, jusqu'à un certain point, du procédé de création poétique et saisir ainsi des côtés de la poésie ancienne qui avaient échappé jusque-là. D'ailleurs, une école importante de poëtes allemands, voulant revenir à la poésie primitive et populaire, et n'admettant que la création spontanée, antérieure aux règles de la critique, inspira les réflexions de Herder et les études de Voss sur les origines de la poésie grecque, et la philologie, de son côté, ne tarda

pas à réagir sur la poésie nationale des Allemands[1]. La discipline sévère que Kant introduisit vers la même époque dans les études philologiques, les habitudes de critique et d'examen méthodique qu'il fit prévaloir, vinrent heureusement préserver la science renouvelée d'un écueil qu'elle n'a pas toujours su éviter dans la suite, la substitution arbitraire et sans contrôle du sentiment et de l'hypothèse à l'investigation exacte. Ce mouvement philosophique, inauguré par Kant, fit mieux comprendre aussi la marche de la philosophie grecque, tout comme les grands événements dont la France fut le théâtre en ce même temps, donnèrent des révélations et des aperçus inattendus sur la nature des révolutions démocratiques de l'antiquité, c'est-à-dire sur l'intérêt principal de son histoire politique. Les uns et les autres expliquèrent en tous les cas bien des nuances et attirèrent, d'une façon plus vivante, si l'on peut dire ainsi, l'attention générale sur l'antiquité.

L'action de ces divers courants du siècle est très-sensible chez les deux philologues qui partagent avec Wolf l'honneur d'avoir renouvelé la philologie allemande, chez Hermann et Heyne, particulièrement chez ce dernier, éminemment susceptible de s'assimiler les tendances de son siècle, et qui reconnut, avec Winckelmann, dans le *beau*, le principe propre à l'antiquité grecque et caractéristique pour elle[2]. Bien que la soli-

[1] Voyez sur ce point le livre intéressant de M. G. Herbst, *das klassische Alterthum in der Gegenwart*. Leipzig, 1852.

[2] V. Hillebrand, *Deutsche Nationallitteratur*. Hamburg und Gotha, 1850. Vol. I, p. 256.

dité *technique* de son érudition fût un peu douteuse, au dire des critiques sévères et compétents, et qu'il ne possédât « ni les facultés ni le sens de la haute investigation scientifique[1], » Heyne, qui voulait que les anciens servissent « à former l'esprit et le cœur, à fournir de l'expérience et des pensées, » à éveiller le sens du beau et du bien[2], et qui tenait plus à vulgariser les idées de Lessing et de Winckelmann, qu'à ouvrir par des pensées et des recherches originales, de nouvelles voies, ne laissa cependant pas d'exercer une influence décisive sur la science. Il fut le premier, on peut le dire, à employer la philologie comme principal moyen de recherche pour l'histoire de l'esprit humain, et à y allier la politique, la philosophie, la mythologie et l'archéologie, toutes branches qu'il était réservé à l'Allemagne du dix-neuvième siècle de traiter à fond. En effet la philologie moderne, en reconstituant l'histoire intime, telle qu'elle ressort d'une lecture intelligente et sympathique d'Homère et de Sophocle, de Pindare et d'Aristophane, de Thucydide et de Platon, a remplacé définitivement l'histoire tout extérieure et de convention qui des historiens de la décadence, complétement étrangers à la façon de sentir et d'agir des époques primitive et classique, avait passé sans contrôle

[1] V. Friedländer, *Die homerische Kritik von Wolf bis Grote*. Berlin, 1853, p. 3. — Bernhardy, *Grundlinien zur Encyclopädie*, p. 19.

[2] Dans une critique des lettres d'Herder sur l'humanité : *Göttinger gel. Anzeigen*, 1795, St. 33.

dans l'enseignement et dans les livres modernes. Quoi qu'il en soit du mérite plus ou moins contestable de Heyne, il est certain que la rénovation des théories de l'art par Winckelmann se fit fortement sentir dans la philologie, et que le mouvement poétique et philosophique de l'Allemagne se joignit au mouvement politique de la France pour préparer les voies à celui qui devait inaugurer le règne de l'Allemagne dans la philologie et dans les sciences historiques qui en relèvent, à Fréd. Aug. Wolf[1],

L'apparition des *Prolégomènes* à Homère de Wolf, marque en effet le commencement d'une nouvelle époque dans la science philologique. On se tromperait fort, cependant, si l'on réduisait l'action du grand initiateur à cet unique travail, si remarquable qu'il soit. L'*Histoire de la littérature romaine*, de nombreuses éditions critiques d'auteurs anciens, d'innombrables articles de revues savantes, des traductions inimitables de poëtes grecs et latins, et, par-dessus tout, des leçons où se pressait une foule de disciples dont beaucoup allaient montrer qu'ils étaient dignes du maître; voilà ce qui fit de Wolf en réalité un fondateur d'école. Érudit sans pédantisme, esprit aussi universel que souple, ne se dérobant jamais aux influences de l'époque, po-

[1] Körte, *Leben und Studien F. A. Wolf's des Philologen*. Essen, 1833. Varnhagen von Ense, *Denkwürdigkeiten*, vol. II. Arnoldt, *F. A. Wolf*, etc., etc., 1862. Le discours d'O. Jahn, cité plus haut, et l'excellent article de M. Galusky dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er mai 1848.

lémiste plein de verve et toujours victorieux, incitateur fécond et écrivain original, riche en vues nouvelles, sûr dans la critique, accompli dans l'exécution, il agit cependant autant et plus par sa personnalité que par ses œuvres. « Un jour d'entretien avec Wolf, disait Gœthe, vaut une année d'études[1]. »

La direction nouvelle que Wolf imprima aux travaux philologiques était due à l'idée dominante à laquelle il voua son labeur, aussi bien qu'à la méthode qu'il fit prévaloir. « Reconnaître dans la nationalité grecque l'homme et ce qui est humain, voilà le point central vers lequel doivent converger toutes les études d'antiquité, le but auquel doivent tendre toutes les recherches d'ensemble ou de détail qui s'y rapportent. » La mission qu'il rêvait pour sa patrie était celle du dévouement absolu à cette réhabilitation idéale de l'antiquité. « L'Allemand, disait-il, devrait être l'investigateur par excellence, le commentateur élu de tout ce qui découle de beau et de grand de l'antiquité. » Celle-ci, à ses yeux, était un tout organique, complet, harmonieux dans ses parties et comme arrondi dans ses contours. Tous les éléments y concouraient à une même fin; aucune branche de cet arbre majestueux ne pouvait être sépa-

[1] Comparez les pages que Gœthe lui consacre dans ses *Annales*, 1805, et, sur toute cette action personnelle, le volume de lettres que G. de Humboldt adressa à Wolf dont il fut l'ami intime. *W. v. Humboldt's Werke*. Berlin, 1846, vol. V. Quant aux leçons de Wolf, elles ont été recueillies en partie, et heureusement avec tout le caractère de l'improvisation, par J. D. Gürtler, Leipzig, 1831.

rée du tronc sans le défigurer, ne pouvait être reconnue et comprise qu'en étant ramenée à la souche commune; chacune était, pour ainsi dire, la condition de toutes les autres; leur existence dépendait de cette réciprocité, et le génie national, répandu partout, les pénétrait toutes en imprimant à leur ensemble cette individualité que la postérité n'a cessé d'admirer. Le devoir et le but mieux compris de la philologie étaient de concevoir ce monde dans sa totalité, de le présenter aux temps modernes en cette totalité, et de devenir ainsi elle-même un tout organique, un monde complet[1].

En même temps Wolf transforma, ou plutôt éleva la méthode scientifique, en se conformant à cette idée qu'il se faisait de l'antiquité et de la mission philologique. L'histoire littéraire n'étant plus une agrégation de notices biographiques et esthétiques, et se proposant de restituer toute la vie intellectuelle du peuple grec, il s'agissait avant tout de classer les matériaux dispersés, et cette classification critique, Wolf la commença. Il montra par son exemple qu'on ne pouvait traiter et examiner avec fruit les restes de la littérature classique qu'en ayant toujours devant les yeux l'idée générale du monde antique, que de cette façon seule on pouvait pénétrer l'esprit, celui propre à chacun de ces monuments, aussi bien que celui commun à tous; qu'il fal-

[1] V. *Museum der Alterthumswissenschaft*, herausg. von Wolf und Buttmann. Berlin, 1807. Introduction, *Darstellung der Alterthumswissenschaft*. Cf. G. de Humboldt, l. c. *lettre* 5, p. 18.

lait toujours chercher à y retrouver le génie du peuple grec qui, à son tour, révèlerait la nature du génie humain ; car, à ses yeux, le peuple hellénique n'est que le *microcosme* de l'humanité, un genre humain réduit ou plutôt condensé et idéalisé. Rien d'étonnant assurément qu'en élevant ainsi la science au-dessus de l'étude mesquine de la lettre morte qu'elle s'était longtemps proposée pour unique but dans son pays, Wolf ne blessât bien des savants qui, ne saisissant pas cet ensemble qu'il voulait que le philologue ne perdît jamais de vue, crurent que des élèves moins consciencieux que le maître et d'une érudition moins sûre, pourraient porter à l'exactitude et à la solidité des études un tort considérable. Ils oubliaient ou ils se refusaient à voir que Wolf exigeait que la critique méthodique fût toujours précédée de la diplomatique la plus sévère ; qu'il ne voulait arriver à son but suprême, à cette reconstitution de l'antiquité dans son ensemble, que par l'investigation historique ; ils ne prenaient pas garde aux garanties que cette investigation elle-même allait donner à la solidité des recherches, puisqu'elle devait être fondée sur l'examen critique des témoignages anciens, et que cet examen avait pour condition nécessaire la certitude de l'intelligence des textes ; ils ne voyaient pas quel service il allait rendre à la sévérité de la science par ce classement méthodique des sources, d'après leur âge, leur provenance, leur authenticité, rejetant les unes, tantôt comme apocryphes, tantôt comme simples reproductions de témoignages antérieurs, restituant aux autres

leur caractère supplémentaire plutôt que décisif, confirmant enfin l'importance et le poids des troisièmes.

D'un autre côté, en appliquant en même temps et pour la première fois la critique kantienne à la philologie, Wolf devait, tout en l'élevant et en la généralisant, rendre la science plus sévère et plus austère qu'elle ne l'avait jamais été auparavant. En effet, de même que le philosophe de Königsberg avait remplacé la méthode dogmatique de Leibnitz et la méthode sceptique de Hume par la méthode critique, le philologue de Halle mit à la place du procédé technique des Gesner et des Ernesti le procédé investigateur, c'est-à-dire le libre examen. En d'autres termes, la philosophie jusqu'à Kant avait examiné les objets ou les questions métaphysiques en prenant pour *criterium* la raison considérée comme infaillible : Kant osa examiner ce criterium lui-même, ses lois et ses habitudes, pour prouver qu'une bonne partie des qualités apparentes des objets revient à l'intelligence qui les considère, que le contemplateur prête à la chose contemplée ce qui est en lui-même. La philologie antérieure à Wolf avait accepté l'antiquité telle que l'avaient représentée les anciens, les prenant ainsi eux-mêmes pour autorité infaillible ; Wolf essaya de la concevoir et de la représenter telle qu'elle fut en réalité, et soumit à l'examen ce criterium lui-même, c'est-à-dire les anciens, dégageant ainsi la figure du monde antique de ce qu'elle avait emprunté de l'esprit de ceux même qui l'avaient dépeinte.

Toute la philologie allemande du dix-neuvième siècle

relève de ce point de vue et de cette méthode. Sans Wolf, pas de Creuzer, de Niebuhr, de Böckh, d'Otfried Müller. L'étendue même qu'a prise la science se rattache à ce point de vue et à cette méthode sur lesquels est fondée l'œuvre de Wolf. Cette œuvre contient, dans son universalité, les germes qui, depuis, ont vivifié, dominé et agrandi les diverses disciplines comprises assez improprement sous le nom collectif de science philologique, et qu'on appellerait plus justement science de l'antiquité. Faisons abstraction, puisqu'elle est étrangère aux sciences historiques, malgré les incontestables services qu'elle leur rend, faisons abstraction de la linguistique, créée par l'ami intime de Wolf, Guillaume de Humboldt, avec lequel il vécut toujours dans la communion d'idées la plus complète ; mais la mythologie ne s'est guère élevée au rang de science par la comparaison des religions et par la critique des sources; l'archéologie, l'économie politique des anciens, la naissance des États et des lois de l'antiquité, les traditions des peuples primitifs et leur histoire première, l'esthétique elle-même n'ont été bien comprises et retrouvées, on peut le dire, que grâce à l'influence décisive de l'auteur des *Prolégomènes* à Homère et au discours contre Leptine. « Il ne lui fut pas donné de voir lever les semences qu'il avait jetées. Plus d'une génération humaine a passé depuis qu'il a trouvé une mort solitaire loin de la patrie, sous le ciel d'airain de la Provence, et on ne découvre même plus sa tombe parmi les cyprès du petit cimetière protestant de Marseille. Mais son nom a

pénétré partout où la science a trouvé un asile, et tant qu'il y aura une science, il ne périra pas[1]! » Chronologiquement, matériellement et, s'il est permis de dire ainsi, idéalement, la cinquième grande époque de l'histoire de la philologie date donc de ce novateur, hardi et fécond, comme le sont rarement les novateurs.

On n'a pas l'habitude, en Allemagne, d'établir un rapport entre Wolf et le groupe de savants qu'on est convenu d'appeler l'*école historique;* l'auteur des *Prolégomènes* était même personnellement sinon hostile, du moins peu sympathique, aux trois principaux représentants de cette école, Niebuhr, Böckh et Otf. Müller; et pourtant, d'après ce que nous venons de dire de son point de vue, peut-on hésiter à le considérer comme l'aïeul spirituel de cette grande école qui a dominé dans la philologie allemande pendant près de quarante ans?

Un exposé des principes de cette école prouvera avec évidence cette filiation. Qu'est-ce que cette école entend par philologie? A quel point de vue se place-t-elle? Quelle est la méthode qu'elle emploie? Quelles sont les circonstances qui ont favorisé le mouvement dont cette école fut promotrice? C'est ce que nous allons rechercher dans le paragraphe suivant.

[1] Friedländer, l. c. p. 6.

II

POINT DE VUE, CARACTÈRE ET MÉTHODE DE L'ÉCOLE HISTORIQUE.

Qu'est-ce donc que la philologie d'après l'école à laquelle se rattache Otfried Müller? A entendre énumérer ces études si diverses, traductions et éditions d'auteurs classiques, études d'archéologie, de littérature, de religion, d'histoire, on est amené à se demander quel est le principe qui fait de toutes ces branches si variées une science unique. La philologie ne se borne donc pas à la grammaire? à l'exégèse littéraire tout au plus? Philologie n'est donc pas identique à linguistique? Il importe de répondre à ces questions et surtout à la dernière qui suppose une confusion d'idées pardonnable assurément, mais tout aussi grave et tout aussi dangereuse que le serait la confusion de l'histoire politique de l'humanité avec l'anthropologie physiologique ou la science des races humaines.

La philologie, en effet, qui, nous l'avons vu, a une longue et glorieuse histoire, la philologie, on l'a dit avec raison, « étudie les langues pour arriver par là à connaître l'essence intellectuelle des nationalités ; la philologie appartient à l'histoire. La linguistique, née d'hier, ne s'occupe point de la vie historique des peuples ; elle est une partie de la physiologie de l'homme[1]. »

[1] A. Schleicher, *les Langues de l'Europe moderne*, traduit de

C'est pour trop oublier cette distinction tout élémentaire qu'on ne se rend pas toujours un compte bien exact du rôle de chacune de ces sciences et qu'en les dénaturant ainsi l'une et l'autre, on demande aux savants philologues ce que l'on est en droit d'exiger des linguistes seuls. Sans doute, la linguistique, quoiqu'elle soit de son essence une science purement naturelle, au même titre que la craniologie ou la zoologie, peut souvent jeter de vives lumières sur les problèmes de la philologie, et les a, en réalité, souvent éclairés, tout comme les études sur les diverses races humaines ou sur les révolutions géologiques du globe, ont puissamment aidé aux historiens des temps primitifs. La critique philologique, de son côté, on ne saurait le nier, peut être d'un grand secours pour l'histoire naturelle des langues, en élucidant et en appropriant quelques-uns de ses matériaux. Leur essence n'en est pas moins diverse. La philologie, science purement historique, fondée sur la critique, partant incertaine, se contentant le plus souvent de l'hypothèse, s'aidant du sentiment des nuances et de l'intuition divinatoire, ne poursuit qu'une vérité relative, ou pour mieux dire, approximative. La linguistique, science na-

l'allemand par H. Ewerbeck. Paris, Garnier, 1852, p. 1 et 2. Cf. aussi Max Müller, *la Science du langage*, trad. franç. par MM. Perrot et Harris. Paris, Durand, 1864, p. 22 à 85. Cette manière de voir a été tout récemment combattue avec une certaine vivacité et beaucoup de talent par M. Steinthal (*Philologie, Geschichte und Psychologie*, Berlin, 1864). La polémique de M. Steinthal me semble cependant reposer sur un malentendu qu'il n'est pas ici le lieu d'éclaircir.

turelle, c'est-à-dire analytique, exacte, et exclusive de toute hypothèse, tient, comme toutes les sciences naturelles, du caractère absolu et infaillible des mathématiques. Le débris d'un dialecte malais qui inspirerait au linguiste l'intérêt le plus vif, qui serait pour lui ce que le vertèbre d'un animal, non encore classé, pouvait être pour un Cuvier, laisserait le philologue parfaitement froid, tandis que la découverte d'une tragédie de Sophocle ne vaudrait peut-être pas, aux yeux du linguiste, le vocabulaire informe d'un nègre, sorti de l'Ashantee. C'est que la philologie ou la critique historique — ces termes sont presque synonymes — se propose, au moyen de documents de langue incomplets ou épars, de pénétrer l'esprit des nations historiques, leur activité intellectuelle, et jusqu'à leur vie religieuse et morale, philosophique et sociale. L'examen attentif de ces documents, leur comparaison et les déductions tirées de ces études comparées, voilà la philologie. Aussi les rapports intimes qui existent entre cette science critique et l'histoire, ont-ils, depuis longtemps, fait considérer toutes les disciplines auxiliaires de l'histoire, telles que archéologie, géographie politique et mythologie, comme des branches de la philologie ; et c'est grâce à cette acception étendue qu'elle occupe un rang aussi important dans le mouvement intellectuel de ce siècle.

Cependant, bien qu'il y ait, d'après ces principes, autant de philologies qu'il y a de nationalités historiques ayant laissé des documents littéraires, les deux peuples, grec et latin, sont restés, jusqu'à présent, les

sujets principaux des études philologiques, par cela seul que leur histoire et leur littérature ont exercé l'influence la plus grande sur la civilisation européenne[1]. Mais ce privilége d'occuper presque exclusivement la curiosité des générations humaines, n'est point accidentel. Il ne provient pas seulement du hasard qui nous a conservé et qui nous a transmis longtemps avant ceux des autres nations, les monuments de ces peuples ; il a sa source dans le caractère même de la civilisation hellénique qui forme un tout harmonieux et organique, parfaitement achevé et complet, sorte de type idéal de l'humanité, tel que l'histoire n'en montra pas de second ; il a sa raison d'être dans la nature de l'État romain qui forme encore aujourd'hui la base de l'existence civile et politique de l'Europe moderne. Aussi malgré l'importance qu'ont prise, depuis près d'un demi-siècle, les philologies orientale, germanique et française, c'est l'étude spéciale de l'antiquité gréco-latine qu'on est convenu d'appeler, même aujourd'hui encore, la philologie classique.

Ainsi restreint, son champ est encore immense, et l'école historique l'a parfaitement défini. C'est à elle qu'est due principalement l'extension du domaine de la

[1] V. F. A. Wolf, *Darstellung der Alterthumswissenschaft*, dans le premier numéro du *Museum*, Berlin, 1807, p. 132 : « Dans la Grèce ancienne seule on trouve ce que l'on cherche en vain partout ailleurs, des peuples et des États qui possédaient dans leur nature la plupart des qualités constituant la base d'un caractère qui est complétement et vraiment humain. »

philologie classique depuis soixante ans. Les textes seuls, objets tantôt d'un respect superstitieux, tantôt d'une exégèse sévère, classés avec soin par les uns, considérés comme sources uniques par les autres, les textes seuls occupaient le philologue antérieur à notre époque. L'helléniste moderne ne s'arrête point à l'étude de la littérature de la Grèce. Tout ce qui touche à sa civilisation devient objet d'étude pour lui, parce que tout ce qui y touche, jette des lumières sur cette littérature et en est une sorte de commentaire indispensable. Il veut connaître la vie entière de ce peuple privilégié à qui le monde doit tant, et il ne la peut connaître en entier qu'en étudiant séparément et dans leur action réciproque, sa religion, ses mœurs, ses institutions, ses œuvres d'art, le sol sur lequel elle s'est épanouie, les racines cachées de cet arbre splendide; les peuples voisins qui lui ont donné du leur, les héritiers qui en ont souvent travesti ou troublé le legs : la mythologie, l'histoire de la philosophie, l'économie politique, l'archéologie, la géographie, l'ethnographie, sont devenues autant de branches nouvelles et presque indispensables de la philologie.

Cette philologie, demanda O. Müller, cette philologie, ainsi entendue et étendue, n'est-elle qu'un assemblage accidentel de mille notions tirées de l'étude des langues, de l'histoire, de l'esthétique, assemblage dont le seul mérite serait dans la circonstance toute fortuite que ces notions forment, depuis trois cents ans, la base commune de l'éducation de la jeunesse? Est-on en droit de

déclarer que, les auteurs anciens étant un moyen éprouvé de former l'esprit des adolescents, tout ce qui sert à expliquer et à comprendre ces auteurs, forme la masse de connaissances qu'on appelle philologie classique? Mais si cela était, la philologie serait-elle seulement une science? Le propre de la science n'est-il pas précisément de se proposer l'intelligence d'un système entier, d'un ensemble étroitement uni? En un mot, la science ne cherche-t-elle pas l'unité? Limiter la philologie à l'exégèse des auteurs anciens, serait tout aussi arbitraire que de borner la botanique au classement d'un herbier. De même que celle-ci se propose l'étude de la vie végétale toute entière, celle-là poursuit, sur le champ de l'histoire humaine, la compréhension complète de la vie morale de l'humanité gréco-latine, et tend à s'assimiler cette vie tout entière par l'intelligence, par le sentiment et par l'imagination. Pour arriver à cette complète pénétration, il ne faut négliger aucune des manifestations de l'esprit antique; car chacune porte avec elle des révélations fécondes.

Que de choses les deux langues elles-mêmes ne nous apprennent-elles pas, soit que nous en étudiions le matériel étymologique du vocabulaire qui nous permet d'apercevoir les premiers degrés et les lois de l'entendement humain à son éveil, soit que nous en contemplions la syntaxe, cette opération de l'intelligence la plus mûre, la plus raffinée, la plus cultivée! Et cet autre produit intellectuel des peuples, la religion, quelle clarté ne jette-t-il pas sur leur histoire! Datant d'une

époque qui agit sur toute la civilisation postérieure, elle peut seule nous faire comprendre comment ces peuples envisagèrent les rapports de l'humanité et de la nature avec la divinité. L'histoire politique et la vie sociale, de leur côté, offrent un enseignement d'autant plus instructif et curieux que les constitutions antiques ne reposaient pas comme les nôtres sur la base assez matérielle de l'assurance mutuelle, mais sur les principes tout moraux du beau et du bien. Des littératures fécondes, produits du culte, de l'État, des mœurs, de toute l'atmosphère classique, en un mot, que dominait l'idée de l'art; l'art lui-même qui n'est point chez ces peuples un délassement, un passe-temps ou un jeu de l'esprit, mais dont les racines plongent si profondément dans toute la vie publique et religieuse, et qui prête, pour ainsi dire, un corps à la parole poétique, l'art et la littérature, combien ne donnent-ils pas de vie et de réalité aux idées confuses que nous pouvons nous faire de l'humanité antique! Les sciences enfin, dont les premiers principes, la méthode et les formes qui les régissent encore aujourd'hui, furent établis par les anciens, que de révélations ne nous apportent-elles pas sur le génie grec. Cet ensemble donc dont l'ethnographie et la géographie forment le cadre dans le temps et l'espace, voilà la véritable philologie qui, n'eût-elle d'autre mérite que de préparer les matériaux à l'historien futur dont le ciseau essayera de sculpter une image complète de l'antiquité, serait digne déjà d'occuper des générations entières. Mais le philo-

sophe n'apprend-il pas aussi par elle à mieux pénétrer la nature de l'esprit humain? et ne facilite-t-elle pas la tâche du pédagogue qui, en possession complète d'une civilisation qui ne cessera jamais d'être le principal instrument d'éducation, pourra juger et choisir ce qui convient le mieux à l'esprit de l'adolescence?

Cette façon d'Otfried Müller[1] et de l'école historique

[1] Nous n'avons cru pouvoir mieux faire que de résumer en cette page les opinions de ce savant sur le rôle et le caractère de la philologie, telles qu'il les a exposées en beaucoup d'endroits de son œuvre volumineuse, et notamment dans ses *Mélanges* (*Kleine Schriften*, Breslau, 1848, vol. I, p. 7 à 23). Cf. aussi Wolf, *Darstelluug der Alterthumswissenschaft* (*Museum*, I. Berlin, 1807), et son cours *Ueber die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*, publié par Gürtler, Leipzig, 1831, p. 15, 124, 132 : « La science de l'antiquité — c'est le nom qu'il donne à la philologie — est l'ensemble des connaissances historiques et philosophiques par lesquelles nous pouvons apprendre à connaître les nations du monde ancien ou de l'antiquité dans tous les sens possibles, et au moyen des œuvres qui nous en sont restées. » P. 13 et plus loin, p. 16 : « La science de l'antiquité vise à l'ensemble des connaissances qui nous font connaître les actions, les destinées, l'état politique, scientifique, domestique des deux peuples les plus éclairés de l'antiquité, ainsi que leurs langues, arts, sciences, mœurs, religion, caractère national, manière de vivre; mais elle tend à ce but en se servant des œuvres restées, et qu'il faut comprendre, parce que sans elles il n'y pas d'intelligence possible. » Bernhardy, *Grundlinien zur Encyclopädie der Philologie* (Halle, 1832), et surtout Böckh, *Oratio, acad.* 1826, passim et notamment p. 8 parlent dans le même sens : « Qui illa studia, ob eam quam dixi causam in scholis recepta, retinere in iisdem eorum capti præstantia cupiebant, cum docere vellent, quasi id fieri oporteret, postquam prior illorum usus fructusque esset abolitus, acriter circumspicientes non potuerunt aliud reperire, quam *formalis* quæ dicitur *eruditionis* causa Græcas Romanasque litteras et maxime linguas esse tractandas. Hoc ego tantum abest ut mihi persuadeam,

de comprendre la philologie, diffère à beaucoup d'égards de celle dont l'illustre G. Hermann fut le principal champion et qui règne encore, en France et en Angleterre, non pas dans la haute science certainement, qui ne le cède guère à l'Allemagne, mais dans l'esprit de beaucoup de ceux qui sont chargés de transmettre à la jeunesse le dépôt sacré de l'humanité, la civilisation antique. Ils sont encore nombreux dans l'Université française, aussi bien qu'à Oxford et à Cambridge, ceux qui voudraient réduire l'étude de l'antiquité, soit à la gram-

qui præsertim non videam homines Græcam Latinamque grammaticam inprimis tenentes cæteris mortalibus animo bene conformato longe præstare, ut quamvis mentibus formandis idonea materia sit, expellendas ex scholis antiquas litteras censeam — nisi potior causa supersit, quamobrem illæ deligantur. — Etiam nunc magna *historiæ* pars ex antiquitatis haurienda monumentis est; etiam nunc nemo est paulo insignior *philosophus*, quin veterum philosophorum placita quæ examinet dignissima habeat : — denique ne de poetis et scriptoribus absolutissimis dicam, si paucas aliquot naturalis potissimum scientiæ particulas exceperis, *omnium disciplinarum* fontes ex antiquitate scaturiunt. » — Matthiæ (*Ueber den Begriff, Zweck und Umfang der Philologie*, Altenburg, 1831) ; — Wachsmuth (*Beitrag zur Würdiguug der philologischen Studien* dans *Günther's und Wachsmuth's Athenäum*, Bd. III, Heft 1, p. 3) ; — et Milhauser (*Ueber Philologie*, *Alterthumswissenschaft*, etc., Leipzig, 1837) se rattachent plutôt à G. Hermann (*Acta Societatis Græcæ*, coll. III, vol. I, præfatio. Lipsiæ, 1836), qui veut borner la philologie à l'herméneutique, la critique et la grammaire ; mais on peut dire que les idées de Wolf, de Böckh, de Müller et de Niebuhr ont décidément triomphé de cette manière de voir. Ce dernier surtout, pour me servir d'une expression de Göttling (*Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, Halle, 1839, n. 12), « a ouvert les yeux des philologues pour la partie historique et la substance de leur science. »

maire, soit à un canon de modèles littéraires. Ce n'est pas ainsi que l'entendaient les Scaliger ou les Casaubon quand ils embrassèrent dans leurs travaux gigantesques la vie tout entière de l'antiquité, et qu'ils jugèrent les choses rapportées par les anciens d'un intérêt au moins égal à celui que devait inspirer la forme dans laquelle elles sont rapportées, c'est-à-dire la langue et le style[1].

Sans doute, la langue elle-même forme aussi bien une partie de la vie intellectuelle de l'antiquité et par conséquent un objet d'étude historique, que la littérature, l'art, la religion et la politique; et ce fut certainement une fâcheuse méprise de Wolf de considérer la grammaire comme une science purement formaliste[2]. Aussi la philologie moderne, éclairée par une méthode com-

[1] « Les plus profonds penseurs de l'époque florissante de la philologie française, dit Otf. Müller (*Orchomenos*, p. 11), les Scaliger et les Casaubon, ne connaissaient pas encore cette malheureuse séparation de l'histoire et de la philologie. Chez eux et plusieurs de leurs contemporains il y a une grandeur de vues, que le sens historique seul, l'intérêt pour la civilisation grecque peuvent seuls donner. »

[2] Cette méprise de Wolf se bornait d'ailleurs à la grammaire proprement dite : car il faisait un grand cas de l'explication des textes : « Le moyen, dit-il (l. c. p. 31), par lequel nous arrivons au but (de la philologie), l'art de l'explication, ainsi que la critique, nous forme extraordinairement. Car la manière dont les forces de l'âme agissent en expliquant les auteurs, doit être prise en considération : la jouissance de ces beautés littéraires éveille l'imagination trop négligée dans l'éducation ; la mémoire est occupée en apprenant les langues; le jugement s'exerce, » etc. et plus loin (p. 43) : « la langue constitue un élément capital dans l'état d'une nation et appartient à cet ensemble qu'on cherche dans la philologie. »

plétement renouvelée de critique diplomatique, par l'étude plus sérieuse des grammairiens alexandrins et par la science toute nouvelle de la grammaire comparée des langues, a-t-elle tenu à protester contre cette manière de voir du maître par les travaux les plus étendus, les plus ingénieux et les plus féconds. Toutefois, c'est précisément parce qu'elle voit dans la langue plus qu'une forme, c'est précisément parce qu'elle y voit un produit de l'esprit, qu'elle a cessé d'en faire l'objet d'une analyse exclusivement logique, et qu'elle a commencé à la traiter au point de vue historique, en montrant dans le développement de la langue et du style, depuis Homère jusqu'à Thucydide, l'action incessante de l'esprit grec et la marche de la civilisation hellénique. Seulement elle a, pour ainsi dire, renversé le point de vue des philologues du dix-huitième siècle qui ne s'intéressaient à la vie publique et privée de l'antiquité qu'autant qu'elle servait à l'explication des auteurs anciens. « La philologie moderne a pensé que la façon de lire les anciens, la plus juste, la plus utile et la plus complète était celle qui ne perdait jamais de vue le but dans lequel l'auteur ancien écrivit ; que, partant, pour une lecture de ce genre, il était besoin de l'intérêt le plus vif pour les sujets sur lesquels il écrivit et que sans cet intérêt le lecteur moderne serait toujours exposé à mal juger et à ne pas comprendre la composition, l'enchaînement des idées, la construction des périodes elle-même et le style des auteurs anciens. S'il est incontestable que Platon a écrit pour répandre ses idées philoso-

phiques, Thucydide pour expliquer à ses contemporains et à la postérité les motifs secrets et le rouage intime de la guerre du Péloponnèse, que Démosthène a parlé en vue de justifier sa conduite politique et son administration, il est certain aussi que quiconque n'apporte pas la curiosité la plus attentive pour ces objets de la philosophie et de la vie politique, quiconque ne tient pas à les pénétrer, ne comprendra pas davantage la forme de ces œuvres, et, pour lui, la langue, loin d'être le vêtement transparent de la pensée et l'expression complète de l'esprit, ne sera qu'une matière à des observations de détail incohérentes et à des discussions stériles. En d'autres termes, la connaissance scientifique de l'antiquité, dans toutes les sphères et dans toutes les manifestations de sa vie, ne sert pas seulement à l'explication des écrivains anciens; ces écrivains eux-mêmes sont des organes de cette vie, dans laquelle ils ont leur racine avec toute leur manière de penser et de sentir; et quiconque les lit avec l'esprit dans lequel ils écrivirent, ne peut les lire qu'en s'intéressant à leurs pensées et à leurs sentiments[1]. »

Qu'on ne prétende donc pas étudier les anciens comme des modèles du beau et comme des maîtres de sagesse, si l'on veut rester indifférent aux choses dont ils nous entretiennent. Pense-t-on avoir compris Aristophane, quand on a admiré sa verve, son esprit, sa versification et son langage et qu'on n'a pas essayé de vivre avec lui

[1] O. Müller, *Kl. Schr.* I, p. 15.

sur la Pnyx, de se faire une idée du jeu des partis opposés, des intérêts engagés, des traditions et des innovations mises en question pendant la guerre du Péloponnèse? Croit-on qu'il n'y a à admirer dans Sophocle qu'un langage harmonieux, de belles sentences, une composition artistique et une peinture vivante des caractères? et ne voit-on pas qu'il faut reproduire en nous l'atmosphère de la culture périclééenne, le sentiment religieux surtout des anciens, pour goûter le plus suave parfum, le charme le plus puissant de cette poésie dont l'essence est la religion antique? Et cette religion elle-même, comment en comprendre toute la portée, si l'on n'a tenté d'en surprendre la naissance, si l'on n'en a suivi le développement, compris sa fusion avec la vie politique, son alliance avec l'esprit philosophique, son empire sur toute la culture intellectuelle de la Grèce qu'elle pénètre et domine? « Ce qui, dans l'antiquité même, rendait de plus en plus creux et aride le travail scholastique des grammairiens et des rhéteurs, n'est-ce pas cet esprit étroit avec lequel on ne tenait à s'approprier que les formes de la civilisation classique, sans même essayer de continuer à vivre dans les conditions, dans le courant d'idées et dans la manière de sentir qui furent l'atmosphère créatrice de cette civilisation? Cette vie des anciens, voilà ce que la philologie moderne tend à rétablir dans sa totalité, non pas certes en réalité et pour les yeux, mais intellectuellement et par les moyens qui sont à sa disposition et que notre temps a remarquablement perfectionnés et développés, la réflexion

analytique, la combinaison et l'intuition scientifique. »

L'antiquité nous parle par plus d'une voix : poésie et prose, mythes et œuvres d'art, mœurs et institutions, l'histoire de la langue elle-même et son organisme, voilà ce qui constitue l'ensemble des organes si multiples par lesquels elle s'adresse à nous et qu'il s'agit de saisir. Scinder ces branches diverses, laisser les choses à l'histoire et borner la philologie à comprendre et à repenser les idées transmises par la langue, serait un procédé aussi violent que stérile, puisque ces idées elles-mêmes, on ne saurait les comprendre sans s'intéresser aux choses auxquelles elles se rattachent. Cette conviction domine toute la philologie moderne qui s'est habituée de plus en plus à considérer l'antiquité comme un corps organique et vivant dont on ne peut pas plus retrancher certaines parties vitales sans détruire la vie de l'organisme entier, qu'on ne saurait étudier avec fruit le système musculaire de l'homme, en ne l'observant que dans un seul membre, et en faisant abstraction de l'anatomie du corps entier. Sans doute la division des sciences a son bon côté et, l'esprit humain obéissant après tout à des lois identiques, il est juste de ne pas perdre de vue ces lois générales. Qu'on n'oublie pas cependant que ces divisions sont une œuvre de notre raison et qu'elles n'ont pas d'existence réelle, qu'elles sont abstraites et non concrètes. Traiter, par exemple, des constitutions de la Grèce antique, dans une exposition des formes politiques chez tous les peuples, de la my-

thologie hellénique dans un ouvrage sur le génie de toutes les religions humaines; de la poésie classique dans un tableau complet des littératures de toutes les époques, de la philosophie grecque dans une histoire genérale de la pensée humaine, n'est-ce pas séparer par un procédé abstrait ce qui, dans la vie, fut étroitement uni chez les anciens plus encore que chez les modernes?

En admettant même que l'origine des religions soit la même chez tous les peuples de l'univers, et que le principe créateur des États soit identique chez les Chinois et les Germains, on se ferait une idée complétement fausse de la religion et de l'État des Grecs, en ne voyant pas qu'à côté des sentiments universels de la terreur et de la croyance au surnaturel, considérées généralement comme sources de la religion, et outre le lien de famille et l'assurance réciproque habituellement regardés comme principes de l'État, l'idée du beau, si caractéristique pour les Grecs, a complétement modifié dans leur essence la religion et l'État hellénique.

L'habitude de l'abstraction est si grande aujourd'hui, qu'elle a fini par pénétrer la vie elle-même, que, jusqu'à un certain point, les diverses activités de l'esprit, autrefois inséparables et comme fondues, occupent réellement de nos jours des champs isolés, et que la *division du travail,* qui est une des nécessités de notre industrie, a fini par se glisser dans notre travail intellectuel. Mais, « dans toutes les divisions en matière historique, il importe qu'on ne fasse la séparation qu'au

point où se trouve une articulation naturelle [1], » et lorsqu'on veut pénétrer l'esprit des temps antiques, on court grand risque de n'aboutir qu'à des formules vides et inanimées, en séparant ce qui est sorti de la même source, ce qui s'est développé sous l'influence des mêmes idées et de conditions identiques, ce qui constitue une unité, un organisme vivant, et en confondant, au contraire, des choses tout à fait dissemblables, provenues d'origines complétement différentes, et que l'usage de la langue moderne nous fait seul réunir. C'est à ce danger qu'on s'expose naturellement en voulant enregistrer tous les phénomènes historiques dans ces rubriques abstraites de l'État, de la Religion, de la Littérature, de l'Art; car on est trop souvent amené à supposer de l'identité ou tout au moins de l'homogénéité à des forces qui, dès l'éclosion du germe, ont pris une direction différente, et partant ont joué un rôle totalement divers dans l'histoire. L'organisme, la vie, tout ce qui est concret, et partant synthétique et complexe, ne saurait être saisi que par la seule faculté synthétique de l'âme, par l'intuition. Quels que soient les efforts de décomposition par lesquels on tend à arriver à la connaissance des phénomènes de la vie physique ou morale, la compréhension n'est pourtant, en fin de compte, que l'œuvre d'un moment. Après l'analyse la plus patiente et la plus intelligente, le *heuréka* se présentera toujours comme une sorte de révélation spontanée, et c'est sous la forme d'un trait de lumière soudain, que le regard de

[1] *Kl. Schr.* I, p. 22.

de Démétèr ; ce n'était pas Homère l'*hérétique* qui avait donné l'expression la plus parfaite du génie plastique de l'Hellade, c'était l'*orthodoxe* Hésiode, qui était le véritable représentant de l'antique sagesse de la Grèce.

C'est contre ce système que s'élevèrent Buttmann, Voss, Lobeck, avec toute l'énergie du bon sens indigné, avec une vivacité quelquefois regrettable, mais avec une érudition victorieuse. On ne pouvait nier cependant que les *antisymbolistes* appartenant tous plus ou moins aux tendances rationalistes du dix-huitième siècle, n'apportaient pas à l'étude de la mythologie ancienne une intelligence suffisante du sentiment religieux qui, après tout, est au fond de l'imagination légendaire des Grecs. C'est ce sentiment qu'un des chefs de l'école historique, Otfried Müller sut allier, avec un tact rare, à la sûreté méthodique, à la sévérité scientifique de Voss et de Lobeck. Rejetant à la fois le système qui ne voyait dans les légendes de l'antiquité que des symboles intentionnellement inventés par des prêtres d'une haute sagesse pour y enfermer des dogmes abstraits, et la frivolité légère qui n'y reconnaissait que d'aimables jeux d'une gracieuse imagination poétique, il voulut qu'on considérât le mythe comme la forme même dans laquelle se présentaient à l'esprit du Grec primitif ses idées, ses expériences, ses sentiments. Rempli surtout d'une admiration enthousiaste pour le génie grec, il souffrait impatiemment qu'on contestât l'originalité de ce génie. D'accord en cela avec tous les

partisans de l'école historique, avec Niebuhr[1], Böckh, Welcker, il consacra plus spécialement tout son travail et tout son talent à combattre les orientalistes. Plus universel que les savants les plus universels, il transporta le débat sur tous les terrains de la science de l'antiquité. Il niait les immigrations asiatiques en Grèce, contestait que la religion, la science, les arts de l'Égypte et de la Phénicie eussent exercé la moindre influence sur la civilisation grecque, revendiqua, en un mot, pour les Hellènes, une individualité absolument originale et presque autochthone.

Cette sorte de patriotisme n'était pas le seul sentiment qui fût commun à tous les érudits de l'école historique. L'idéalisme, qui avait été le moteur secret de tout le dix-huitième siècle et qui avait abouti, en France, à la *déclaration des droits de l'homme*, avait, sous une autre forme, dominé la littérature classique de l'Allemagne. Presque indifférents au développement historique des nations, protestant hautement de leur cosmopolitisme, les grands écrivains de l'Allemagne avaient poursuivi une sorte d'idéal abstrait, celui de l'*humain*. Le but de la civilisation générale, comme le but de l'éducation individuelle, était à leurs yeux une perfection

[1] Niebuhr admettait, il est vrai, la réalité des immigrations asiatiques de Cadmus, Cécrops et Danaüs (V. *Vorträge über alte Geschichte*, Berlin, 1847, Bd. I, p. 96, 97 et 218), qu'Otfried Müller contesta toujours; mais il les relègue à la plus haute antiquité, ne leur accorde aucune influence et ne les mentionne pas même dans ses leçons sur les origines de l'histoire grecque. V. *ibidem*, p. 223 à 310.

purement *humanitaire*, en dehors et au-dessus des formes particulières qu'imposaient les conditions données de tradition, de nationalité, de siècle. Le culte de l'idéal semblait exclusif, puisqu'il ne tenait pas suffisamment compte de la réalité. C'est cette réalité que le siècle nouveau désirait pénétrer. Le groupe d'écrivains dont nous parlons, réagissant contre l'idéalisme des écrivains classiques de l'Allemagne, et contre toutes les tendances du dix-huitième siècle, appliqua à l'histoire la critique sévère de la méthode kantienne. Il voulut, en rassemblant, contrôlant et analysant tous les faits et les moindres allusions, en étudiant toutes les traditions et leurs transformations successives, en tenant compte de toutes les influences peu observées jusque-là, trouver les lois du développement historique, et mettre ainsi, à la place d'une série de faits isolés et incohérents, une histoire vivante et continue. Ce que Wolf avait fait pour la poésie, l'école historique le fit pour la religion, pour le droit, pour les institutions, pour les mœurs de l'antiquité. Aussi le vrai successeur de Wolf ne fut point Hermann, malgré ses allures dictatoriales, son immense réputation ; son savoir qui était à la hauteur de cette réputation. Si grands que fussent ses mérites pour l'épuration critique des textes, pour la grammaire, la métrique, la lexicologie, — c'est à dessein que nous ne disons pas l'étymologie, — ces mérites n'ont pas les qualités distinctives du siècle, dont Hermann ne partageait même pas le principe critique, et où il joue un rôle isolé, en dehors du mouvement gé-

néral. Les vrais héritiers de Wolf, malgré des dissentiments personnels, furent Niebuhr, O. Müller, et Böckh, dont la grande *Economie politique des Athéniens* fut inspirée, on peut le dire, par les *Prolégomènes* au discours de Démosthène contre Leptine, bien que l'influence de Niebuhr ne puisse pas non plus se méconnaître dans ce grand travail, qui est une des gloires du dix-neuvième siècle. C'est surtout grâce à la puissante initiative de Böckh, que bientôt les études historiques furent à l'ordre du jour dans toutes les universités. Il s'agissait de continuer l'œuvre commencée contre Creuzer. De même qu'on avait soutenu contre celui-ci l'origine spontanée de la mythologie, qu'il avait voulu représenter comme un système savant inventé par d'habiles prêtres pour y envelopper une philosophie religieuse, on s'appliquait désormais à prouver que les institutions n'étaient pas davantage l'œuvre préméditée de quelque législateur inspiré, qu'elles étaient le résultat du développement et l'expression de la vie du peuple où elles avaient vu le jour. On tâchait de pénétrer le principe de la vie et du génie de chaque nation, pour en montrer la manifestation extérieure dans son histoire. On renonçait aux idées absolues, philosophiques et systématiques du rationalisme, aussi bien qu'aux idées modernes, aux habitudes d'esprit de notre temps qui dominent les historiens didactiques. Au lieu de considérer les peuples « comme de grandes machines dont on a pu à volonté changer les rouages, » on essayait de montrer que chacun d'eux est au grand être

vivant comme l'individu, ayant comme lui, « un organisme particulier, une vie propre, un caractère, une nature d'esprit donnée; qu'il en est de ses lois comme de sa langue, et de sa langue comme de son histoire, qu'il les a faites lui-même[1]. » La formation des États, des religions est donc, comme celle des mœurs et des idiomes, un procédé organique semblable à celui des produits de la nature, et jamais aucune constitution, aucun ensemble de lois des temps primitifs ne fut le produit d'un contrat réel, d'une résolution directe. Comment imaginer un code qui ne tienne aucun compte des conditions données, qui n'ait pas subi l'influence des mœurs et des idées régnantes, où l'on ne sente une idée du droit formée et nourrie par une longue tradition?

Cette sympathie pour le génie populaire et national qui crée insensiblement, mais sans interruption, voilà le caractère fondamental de l'école historique. C'est cette sympathie qui l'a conduite maintes fois à méconnaître la portée des autres principes qui agissent dans la vie des peuples; mais c'est elle aussi qui lui donne son importance actuelle dans l'histoire contemporaine. En réclamant pour la tradition et son action imperceptible et continue la majeure partie de l'œuvre, attribuée exclusivement jusque-là à des individus, à Thésée, Lycurgue, Servius Tullius, elle ne fit que rendre une justice tardive au génie national des Athéniens, des Doriens, des

[1] V. l'article remarquable de M. Édouard Laboulaye sur *Savigny* dans ses *Études contemporaines sur l'Allemagne:* Durand et Guillaumin, 1856, p. 269.

Romains; mais en allant jusqu'à traiter tout le développement politique des peuples comme une sorte de croissance fatale, sur laquelle l'action de l'individu aurait été presque nulle, en se renfermant de préférence dans les époques primitives où ce travail inconscient des masses est encore plus intense, en revendiquant pour chacun de ces peuples un caractère individuel parfaitement tranché, nettement accusé, presque fatal, et qui serait comme la loi préétablie de son développement futur, elle oubliait trop ce qu'il y a de puissant dans l'influence des grandes individualités sur la marche des nations, ce qu'il y a d'intérêt supérieur dans une époque de civilisation plus avancée, et partant plus proche de nous; ce qu'il y a surtout de commun, de général, d'humain dans les peuples, et qui forme, après tout, le fonds sur lequel s'élève le caractère national.

Dans l'exagération de ce culte pour l'action mystérieuse et créatrice du génie populaire est aussi le secret de la grande influence de cette école sur le mouvement des esprits en Europe, depuis une cinquantaine d'années. Plus que toute autre cause, elle a contribué à réveiller, je ne dirai pas le sentiment religieux, mais le respect du sentiment religieux qui honore infiniment notre siècle. Le respect de la tradition, la sympathie pour ces instincts vagues qui semblent dormir dans l'esprit des masses et qui, insensiblement et à la longue, créent les institutions et les croyances les plus indestructibles, la prédilection pour les temps primitifs où l'esprit naïf semble saisir par intuition les vérités divines, où la révé-

lation paraît un fait régulier, et le miracle chose naturelle, la répulsion contre les idées abstraites des rationalistes qui ne prêtent une réalité qu'à ce qui en a le moins, aux opérations de la raison, et qui traitent orgueilleusement de folie et de superstition les phénomènes complexes de la vie morale que la raison est impuissante à définir, tout cela préparait les esprits à devenir plus justes pour le sentiment confus mais sûr de l'infini qui est au fond de toutes les religions, et qui vaut bien pour ceux qui ont le bonheur de le posséder toutes les prétendues certitudes des convictions philosophiques.

Le nombre des écrivains qui, depuis Manso et Höck, se vouèrent à l'étude des institutions politiques de l'antiquité, ne fut pas moins grand que celui des mythologues, et, comme eux, c'est autour de Böckh et d'Otfried Müller qu'ils se groupèrent principalement. Les origines de la nation grecque furent l'objet de savantes recherches qui se sont continuées longtemps avec un zèle quelquefois un peu téméraire peut-être. Chacune des tribus grecques fut soumise à un examen historique approfondi et cet examen jeta un jour nouveau sur la littérature grecque dans laquelle le caractère de chacune des races se prononce si nettement. Ce furent surtout les Doriens auxquels l'infatigable Lachmann, qu'on rencontre dans toutes les branches de l'érudition historique, C. F. Hermann, Kortüm, et plus tard encore Urlichs et Kopstädt consacrèrent des travaux du plus grand mérite, tous obscurcis, il est vrai, par le chef-d'œuvre d'Otfried Müller, les *Doriens*. Tittmann, Wachsmuth,

C. F. Hermann, plus tard Schömann firent du droit public des Hellènes l'objet d'études étendues.

Les travaux d'archéologie proprement dite furent poursuivis en même temps avec une ardeur qu'aucune difficulté ne rebutait. Depuis Hirt et Böttiger jusqu'à Otfried Müller, les premiers noms de la science allemande, Böckh, Thiersch, Welcker, qui n'est étranger à aucune discipline de l'antiquité, Fr. Jacobs, le spirituel moraliste, plus tard, Gerhard, Panofka, de Stakelberg, Bröndstett, se rencontrent dans ces recherches, dont l'importance a tant gagné par les découvertes du siècle.

Bientôt l'école historique eut accumulé tous les matériaux nécessaires pour construire l'édifice d'une histoire complète de la Grèce. Celui qui semblait plus appelé que tout autre à cette œuvre, par l'universalité de ses travaux embrassant la mythologie, la géographie, l'archéologie et l'histoire proprement dite, qui avait rétabli l'histoire primitive de la vie éolienne de la tribu dorienne, des Macédoniens, qui avait étudié les origines d'Égine et de l'Attique, Otfried Müller, qui avait nourri cet espoir depuis le premier jour de sa carrière d'écrivain, fut arrêté par une fatalité inexorable dans la pleine maturité de son talent, et la tâche qu'il n'a pu accomplir est échue à la génération nouvelle qui a succédé à l'école historique.

Nous avons essayé de définir l'idée que se formaient les hommes de l'école historique de la philologie, la tâche qu'ils imposaient aux philologues : il nous reste à voir le point de vue auquel ils se plaçaient vis-à-vis

des anciens eux-mêmes, et la méthode qu'ils employaient dans l'accomplissement de leur tâche.

L'histoire moderne tout entière se réduit à la lutte de la liberté de l'esprit humain contre l'infaillibilité de l'autorité traditionnelle. Le seizième siècle a vu s'affranchir ainsi la religion, le dix-septième la philosophie. Il était réservé au dix-huitième siècle et à la France de placer la lutte sur le terrain politique et social, à l'Allemagne de la livrer et de la gagner dans l'ordre scientifique et littéraire. On prétend que l'essence du sentiment religieux n'a rien perdu à cette lutte contre l'infaillibilité de la tradition ; on ne nie point certes que la gloire et l'importance de Platon et d'Aristote ont grandi singulièrement depuis le jour où Bacon et Descartes, renonçant au fétichisme des scolastiques, frayèrent des voies nouvelles à la philosophie ; on convient généralement que le principe de l'autorité n'est pas moins puissant dans l'État pour avoir été discuté et dépouillé de son caractère sacré : en est-il de même pour la science, pour l'art et pour la poésie ?

L'autorité infaillible en ces matières jusqu'à la fin du siècle dernier ne fut autre que l'antiquité classique. L'Allemagne — et tout le monde, philosophes et poëtes, historiens et philologues, y participa à cette guerre — l'Allemagne entreprit d'enlever à cette autorité son caractère d'infaillibilité, sans rien ôter au respect et à l'admiration qui l'entourent depuis quatre siècles ; bien plus, pour en grandir la gloire et pour en propager l'é-

tude, mais l'étude indépendante et éclairée. La patrie de Winckelmann et de Göthe ne renia pas l'antiquité ; mais elle n'en voulut plus être l'esclave. Comme Iphigénie, la prêtresse contrainte de Diane, elle aurait voulu que « sa vie fût consacrée au culte libre de la divinité. » Elle étudia le monde ancien avec plus d'ardeur et d'amour qu'on n'avait jamais fait auparavant ; mais elle n'essaya plus de lui ressembler. Conquérir cette indépendance de la science semble avoir été la mission de l'Allemagne pendant un demi-siècle. Entreprise en même temps que la lutte politique analogue en France, cette œuvre a été close plus tôt. Elle semble terminée, en effet : la cause de la liberté scientifique et littéraire paraît définitivement gagnée pour l'Allemagne. Il ne s'agit plus que de propager la conquête dans le reste de l'Europe civilisée où elle est encore moins solidement établie.

Relativement aux études spéciales de l'antiquité même, le résultat de ces longs et nombreux efforts, a été de la faire mieux comprendre et mieux goûter. Le classicisme, pour l'Allemagne moderne, n'est autre chose que l'expression qu'ont donnée à l'infini et à l'éternel les sages, les poëtes et les artistes de la Grèce. Cette expression n'est certes pas à ses yeux moins digne de l'humanité que celle donnée par l'esprit moderne à ces principes immortels, mais elle est autre ; et il nous est aussi peu donné d'être classiques qu'il n'est loisible à l'homme mûr de redevenir jeune, quelles que soient l'admiration et l'envie que lui inspire l'existence se-

reine, pure et insouciante de l'adolescence. Il n'est pas douteux que l'antiquité classique n'a pas moins gagné à être ainsi abandonnée comme modèle à imiter, que la science et l'art modernes n'ont profité de s'être pénétrés de l'esprit et de la forme du monde antique.

De cette façon, l'étude de l'antiquité, sans perdre de sa sympathie, gagna une impartialité qui lui avait fait défaut jusque-là. La civilisation ancienne, d'idole aveuglément adorée, devint l'objet d'une critique bienveillante, mais consciencieuse, et c'est avec raison qu'on donna, au groupe d'hommes qui entreprirent cette tâche, le nom d'école *historique*. Ce point de vue tout d'abord, elle le partageait avec Wolf; elle avait également en commun avec lui le procédé.

On commença par trier les œuvres littéraires comme on avait déjà trié les œuvres d'art. On rejeta les témoignages des auteurs de la décadence, que des siècles et des révolutions profondes séparaient des événements et des idées du passé et qui étaient peut-être moins en état de les comprendre, de les contrôler et de les exposer que nous-mêmes. On se demanda quelles avaient pu être les sources de ces écrivains; quelles modifications ils avaient pu faire subir aux faits puisés à ces sources; on se posa la question si les Justin, les Diodore, les Plutarque pouvaient être considérés comme des autorités plus dignes de foi sur les temps d'Homère ou de Sophocle, que les historiens du dix-septième siècle, sur les temps de l'invasion des barbares ou la lutte des investitures. On examina si leurs témoignages n'é-

taient pas souvent de simples répétitions de témoignages antérieurs et n'ajoutaient, par conséquent, absolument rien à la confirmation des faits qu'on se proposait de vérifier ; ou s'ils ne prêtaient à des temps dont ils étaient séparés presque autant que nous-mêmes, des procédés, des intentions, des motifs qui ne pouvaient guère s'appliquer qu'à leur propre époque de civilisation avancée[1].

Quant aux écrivains classiques eux-mêmes, on comprit que, dominés par l'air ambiant, ils n'avaient pas toujours pu juger les choses et les hommes avec le sang-froid et l'impartialité du spectateur que n'influencent pas les idées, que ne touchent point les intérêts immédiats engagés dans le drame qu'il contemple ; on se persuada qu'à l'état arriéré de leurs connaissances géographiques, avec leur horizon limité à la nationalité et qui ne leur permettait guère de comparaison féconde, ils n'avaient pu, malgré toute leur sagacité, bien saisir et bien se représenter certains faits ; on essaya surtout par des allusions échappées par hasard, par des inductions tirées de l'ensemble de leurs œuvres, de reconstituer, pour la conscience moderne, tout l'élément vital, toute l'atmosphère de cette existence antique que les auteurs anciens, écrivant pour leurs contemporains, devaient

[1] Heyne déjà disait (dans son *Iliade, Excursus II*, ad. Ω) : « Ipsa vetustatis cognitio duo nobis præcepta injunxit, primo ut nihil nisi ex antiquitatis sensu et indole dictum factumve interpretemur ; alterum ut rerum ab ea creditarum et traditarum fidem fundumque diligenter exploremus. »

supposer suffisamment connus de tous et que, partant, ils ne peignirent jamais directement. C'est ainsi que de tous côtés on essaya de pénétrer l'antiquité en soumettant ses monuments à un examen sévère au lieu de les regarder avec une sorte d'éblouissement paralysant. Cet abandon de l'admiration absolue et sans contrôle de l'antiquité, en d'autres termes l'esprit historique, voilà le premier et principal caractère de la philologie allemande depuis le commencement de ce siècle.

A cette qualité se rattache indirectement l'esprit philosophique qui règne généralement dans les travaux de l'école dont nous parlons. On s'est souvent plaint de cette intervention de la philosophie dans les sciences historiques, parce que parfois des esprits amoureux de systèmes en ont abusé d'une manière fâcheuse. Pourtant, si l'on voulait repousser toutes les excellentes choses dont on a abusé en ce monde, il faudrait renoncer à toutes, ce semble. Il est certainement très-regrettable que des idées philosophiques préconçues égarent les savants dans leurs recherches et leur fassent voir ce qu'ils ont besoin de voir pour leur cause et ce qui souvent n'est pas dans les faits ; mais il est plus regrettable encore, si je ne me trompe, de voir des savants accumuler les lettres mortes et les faits arides, de n'apercevoir que la matière et de renoncer à chercher la vie et la séve des lettres et des faits, c'est-à-dire l'idée générale qui les anime. Élever un édifice, sans matériaux solides, est, sans doute, une œuvre vaine et puérile, mais amasser des pierres sans savoir à quoi elles servi-

ront, sans les tailler pour qu'elles puissent se joindre les unes aux autres, sans les classer selon leur forme et leur composition, c'est affaire de manœuvres aveugles et de travail servile.

D'ailleurs, personne qui a pris une connaissance, si superficielle soit-elle, des œuvres de l'école historique, n'ignore que le travail patient, la recherche consciencieuse, l'investigation pénible y ont généralement précédé la théorie et le système. Otfried Müller n'a pas plus entrepris l'étude des antiquités doriennes avec le désir d'y trouver la preuve de l'originalité de la civilisation grecque, que Wolf n'a abordé les poëmes d'Homère avec le dessein d'y trouver l'œuvre collective d'un peuple, que Cuvier n'a commencé l'examen des restes zoologiques d'un monde disparu, avec l'idée préconçue des êtres gigantesques qu'il allait découvrir. Pour les uns et pour les autres, l'idée, la révélation ont jailli de l'étude des textes et des objets. En cela, on peut dire, est le mérite réel et incontestable de la philosophie allemande du dix-neuvième siècle : elle a rendu impossibles les recherches isolées purement matérielles, stériles par conséquent, en habituant les esprits à appliquer des méthodes et des vues d'ensemble. Les systèmes de Fichte, de Schelling, de Hegel ne seront plus que des *curiosa* de l'histoire littéraire, que leur esprit vivra encore dans les sciences auxquelles ils l'ont communiqué. La philosophie allemande a spiritualisé, ou, pour parler plus exactement, idéalisé la science ; grâce à elle, il n'y a pas jusqu'aux sciences naturelle

et exactes qui ne soient imbues aujourd'hui de cet esprit; et il ne faut pas se lasser de répéter la devise si rebattue de la libre recherche, l'esprit vivifie et la lettre tue. Dans la philologie, en particulier, les vues d'ensemble et l'élévation qui la caractérisent aujourd'hui, sont dues, presque en entier, à cette infusion d'esprit philosophique.

Il y a cependant une qualité plus exclusivement allemande encore que l'esprit philosophique, qualité qui rendait ce groupe d'érudits merveilleusement propre à la grande tâche dont il s'était chargé et qui le soutint, en effet, dans son entreprise gigantesque ; je veux parler de cette puissance d'intuition, j'allais dire de divination, dont l'Allemand semble particulièrement doué et qui l'a si souvent mis à même de découvrir ce qui restait caché à des yeux moins pénétrants. C'est ainsi qu'au mineur exercé un léger reflet, inaperçu du profane, révèle l'existence d'une riche mine de précieux métal qu'il se met aussitôt à creuser et à mettre au jour sous les regards étonnés de ceux qui l'entourent. L'originalité et le mérite des Niebuhr, des Böckh et des Otfried Müller sont surtout dans cette sorte de seconde vue qu'appuyent et confirment les recherches matérielles les plus étendues et les plus méthodiques.

Quand Niebuhr, nourri des traditions du libre pays des Dithmarses, foula le sol de l'Italie et que des usages antiques, religieusement ou naïvement conservés par le paysan romagnol, l'entouraient vivants, son regard pénétrant vit naître et grandir devant son imagination

créatrice toute la commune latine qui devait dominer le monde[1]. Courageusement il se mit à l'œuvre, refit presque son œuvre, scruta, examina, compara les textes, les inscriptions, les lois, étudia de nouveau la république natale et ses destinées héroïques au moyen âge, revint à l'Italie, suivit le cours de ses rivières, mesura les hauteurs des montagnes, étudia la culture du sol, observa le caractère de l'homme, puis réfléchit à la nature humaine et aux lois qui président à la formation des légendes populaires, et bientôt le monde étonné vit s'élever une Rome qu'il n'avait pas soupçonnée jusque-là, la vraie Rome des Sabins. Il est vrai que ces découvertes de l'intuition historique trouvèrent, surtout en France, beaucoup d'incrédules et beaucoup d'ingrats. Je ne parle pas de ceux-ci. Cette grande famille des esprits jaloux qui voit dans toute œuvre de génie comme une injure faite à sa médiocrité et qui croit être critique parce qu'elle sait y découvrir des imperfections, est incorrigible. Ce serait peine perdue que d'essayer de lui faire comprendre le génie qui, agissant par un acte spontané de création, ne se comprend que par un acte spontané de conception. La sublime parabole de l'œuf de Colomb lui a été racontée en vain; toujours prête à exalter des mérites ignorés et stériles aux dépens des œuvres éclatantes ou fécondes, elle croit triompher en

[1] Cf. l'introduction de R. G. Jacob à *B. G. Niebuhr's Briefe an einen jungen Philologen*. Leipzig, 1839, p. 71 et suiv., et *Lebensnachrichten über B. G. Niebuhr*. Hamburg, 1838. I, 521. II, 244, 251, 301, 330-332, 369, 474.

déterrant quelque Vico ou Beaufort qui a dit depuis longtemps les vérités auxquelles les Wolf et les Niebuhr ont attaché leur nom. Autre chose est d'entrevoir obscurément, comme Casaubon ou Bentley l'ont fait mieux que Vico, une vérité possible, autre chose la volonté et le courage de poursuivre ces doutes, de reconnaître à travers mille sentiers obscurs et détournés le chemin qui, des clairs-obscurs des suppositions, conduit au jour de la vérité; autre chose, exprimer des pressentiments vagues, argumenter sans méthode, entasser une érudition désordonnée et des aperçus incohérents, comme le fit Vico, ou démolir, comme Beaufort et Pouilly; autre chose, élever une construction solide par une argumentation systématique et apporter les preuves scientifiques, autant que l'organisme vivant supporte la preuve exacte[1]. Aussi la postérité n'a point été injuste en faisant remonter, pour prix de leur labeur, de leur énergie, de leur foi, l'honneur d'avoir découvert des mondes nouveaux à Colomb, à Wolf et à Niebuhr. Quant aux incrédules, leur sentiment mérite plus de respect sans doute, puisqu'il a sa source dans un des sentiments les plus respectables de l'homme, dans l'attachement aux

[1] Si Niebuhr dans l'histoire des origines de Rome a commis des erreurs aujourd'hui redressées, ce n'est point par défaut d'esprit scientifique, mais par une confusion inadmissable du mythe et de la poésie épique. La gloire de Niebuhr est d'ailleurs bien moins dans sa preuve de l'incertitude des premiers siècles de Rome, que dans la découverte de la véritable nature de la lutte entre les plébéiens et des patriciens et dans le récit de cette lutte.

idées traditionnelles qu'il ne voit détruites qu'avec douleur ; il n'est pas plus fondé.

Que n'a-t-on pas dit de cette critique destructive des Allemands, bien moins impitoyable cependant que celle des Grote et des Cornwall Lewis ! On n'aurait qu'à regarder d'un peu plus près pour voir que si Droysen traite durement des rhéteurs comme Quinte-Curce il est plein de respect pour l'autorité d'un Appien. Et Niebuhr, puisque c'est à lui surtout qu'on reproche ce mépris des autorités anciennes, y a-t-il une page de son œuvre, surtout de ses monographies et de ses leçons, qui agirent bien plus profondément que son *Histoire romaine*, où il ne prenne la défense des anciens contre les esprits légers qui, à la moindre invraisemblance, se permettent de rejeter leur témoignage? Que n'a-t-il pas dit en faveur d'Hérodote, que Voltaire traitait de menteur? Que de fois ne s'est-il pas appliqué à prouver son authenticité? Son œuvre entière, enfin, n'est-elle pas bien plutôt une réédification qu'une destruction? Ce caractère est resté à la science allemande de tout le siècle; et les deux philologues qui partagent avec lui l'honneur d'être à la tête de l'école historique, Böckh et Otfried Müller, ont beaucoup moins détruit l'histoire traditionnelle d'Athènes et de Sparte, qu'ils ne l'ont reconstruite. Mais ces reconstructions elles-mêmes ont souvent été attaquées comme arbitraires, comme purement hypothétiques, parce qu'on oubliait combien de fois ces savants hésitent à affirmer une chose qui leur semble probable, uniquement parce qu'ils ne peuvent la prou-

ver; combien de fois ils avertissent leurs élèves de ne pas confondre ce qu'ils donnent comme leur opinion personnelle avec ce qu'ils regardent comme acquis à la science. En un sens, on ne saurait en disconvenir, le travail de la philologie allemande moderne se fonde sur des hypothèses; mais il ne faut jamais oublier la nature des sciences historiques, qui est essentiellement et forcément hypothétique. La certitude n'existe que dans les sciences naturelles et exactes. Dans l'histoire, une infinité de nuances nous échappent, parce que la matière scientifique, l'homme, le peuple, la civilisation, est complexe et ne saurait se réduire par l'analyse abstraite, à des formules exactes. Les lois historiques ne sont que des lois approximatives infiniment variables. Les causes des événements sont multiples et souvent impénétrables; les motifs des actions restent toujours une énigme, indéchiffrable autrement que par la divination. Les témoignages des hommes sont faussés par l'intérêt, par les passions, par l'ignorance. Les faits contemporains eux-mêmes se dérobent dans leur plus grande partie à la connaissance et nous forcent à faire des suppositions plus ou moins probables; à plus forte raison la probabilité joue-t-elle un rôle prédominant dans l'histoire des temps primitifs. Pourvu que l'hypothèse soit vraisemblable, nous devons l'accepter jusqu'à ce qu'on nous en présente une autre qui le soit davantage, et c'est à l'histoire primitive que doit s'appliquer sans restriction le mot de M. Renan : « La vérité est dans les nuances. »

Loin donc de faire un reproche à l'école historique de l'Allemagne, on devrait lui savoir gré d'avoir présenté des hypothèses plausibles, parce que tel est le devoir de l'historien, bien différent de celui du simple critique. Celui-ci peut se contenter d'examiner les faits divers et contradictoires qui sont rapportés; l'historien, s'il mérite ce nom, c'est-à-dire s'il a ce coup d'œil intuitif qui est au-dessus de toute érudition, doit en tirer une conclusion, à moins que les faits ne s'y refusent absolument[1]. Nous ne lui demandons pas de toiles blanches, nous en exigeons un tableau[2]. C'est ici précisément que

[1] « Alors même qu'il n'espérerait pas en trouver une solution entièrement satisfaisante, un historien doit se poser certaines questions, » etc. (Thirlwall, *Histoire de Grèce*, trad. franç., p. 22.)

[2] C'est ce qu'a trop souvent oublié le savant anglais auquel nous devons la remarquable *Histoire de la Grèce*, M. Grote (V. les analyses que M. Prosper Mérimée en a données dans la *Revue des Deux Mondes* et la traduction du premier volume que vient de publier M. de Sadous). Cette abstention complète de l'hypothèse et des conclusions, qui lui a été vivement reprochée par plusieurs écrivains anglais d'une grande autorité, M. Thirlwall et M. Max Müller, ce *manque de courage scientifique* (expression de Max Müller, *Essai de mythologie comparée*, trad. française. Paris, Durand, 1859, p. 50), qui laisse presque toutes les questions difficiles sans solution, font des trois premiers volumes de l'œuvre de M. Grote une encyclopédie fort utile à consulter sans doute, mais leur ôte absolument le caractère d'une œuvre historique. (Comparez Thirlwall, *Histoire de la Grèce ancienne*, trad. Ad. Joanne. Paris, 1847, vol. I, p. 22). Tel n'est pas l'avis d'un éminent critique français, M. Léo Joubert qui, malgré son admiration pour Otf. Müller — il le qualifie d'*érudit de génie*, — croit devoir le placer à cet égard au-dessous de M. Grote : « Si Otfried Müller n'a pas le souffle puissant de Niebuhr, il possède une érudition plus déliée, un goût plus délicat.

l'intuition historique prend une place importante. Pour créer au dehors une œuvre d'art, il faut l'avoir créée d'abord tout entière dans son imagination, et lorsque le sujet de cette œuvre d'art est l'histoire d'un peuple, ce peuple doit avoir vécu dans l'esprit de l'historien.

On reproche avec raison à l'Allemand de n'avoir pas ces fortes attaches au sol natal qui distinguent les peuples latins. On blâme justement cette facilité, cette souplesse peu enviables avec lesquelles il s'acclimate à l'étranger, se *francise*, s'*anglise*, s'*italianise* jusqu'à perdre le souvenir de la terre de ses pères, parfois, hélas! jusqu'à la renier. Ici, au moins, cette triste facilité l'a admirablement servi. Avec une promptitude et une

S'il ne va pas au vrai d'un élan aussi impétueux, il s'écarte du faux avec un tact plus sûr. Enfin, tandis que Niebuhr, incomparable dans l'invention, ne réussit jamais à exposer ses idées d'une manière satisfaisante, Müller est singulièrement heureux dans l'exposition et compose ses livres avec un art peu commun en Allemagne. Il semble donc qu'il échappe aux défauts, ou abus de qualités, si souvent reprochés à ses compatriotes. Non, il a les mêmes défauts, mais dans une mesure plus séduisante. Son esprit très-fin aperçoit des analogies qui n'existent pas. Il est si amoureux de la lumière qu'il en crée une factice, même dans ces espaces vides où doit régner l'éternelle obscurité. Il a beau se tenir en garde contre son savoir et ses idées, idées et savoir débordent; son opulence éclate en dépit des lois somptuaires qu'il s'impose. Il ne peut se résoudre à ignorer, et, quoi qu'il en ait, il faut qu'il devine. A côté de ses *Minyens d'Orchomène*, de ses *Doriens*, lisez les premiers volumes de M. Grote, et vous serez frappés de la différence des deux esprits; vous n'admirerez pas moins l'un, mais avec l'autre vous vous sentirez plus près de la vérité. » (Léo Joubert, *Essais de critique et d'histoire*, p. 4.)

justesse merveilleuses, il se transporte au milieu des peuples éloignés, à des époques reculées. Il oublie son poêle du Nord, sa brume et jusqu'à ses gouvernements tracassiers et mesquins, pour s'asseoir à la table commune du Spartiate, comme si c'était là sa place légitime; il entre avec Périclès et Socrate dans la maison élégante d'Aspasie, il se mêle à la foule qui court à la Pnyx tumultueuse ; hier il était croyant Castillan et suivait le Cid dans ses combats chevaleresques; aujourd'hui il est Athénien déluré, et écoute avec un fin sourire les poétiques invectives d'Aristophane, s'enthousiasme avec Platon et aiguise des épigrammes avec Lucien. Il préfère cependant ces temps naïfs qui lui rappellent son propre passé, ces commecements d'une religion inspirée par la nature mystérieuse, cette vie des petits hameaux grecs et ces héros pleins de simplicité, cette noblesse guerrière des hommes libres si semblables aux ducs et comtes des barbares Germains qui envahirent le monde romain; il aime à s'identifier avec le Grec d'Homère, et il ne répugne pas même, s'il le faut, à partager avec Ulysse la couche hospitalière que lui offre le vieux porcher Eumée.

Ce don merveilleux de l'Allemand qui l'a si puissamment servi dans ses études sur l'antiquité, donnerait à son œuvre un caractère presque poétique si, hélas! il ne fallait à la poésie, outre l'imagination créatrice, la mesure et la forme, deux choses qui font, presque toujours, défaut à la science allemande, qui lui font si bien défaut, qu'en cela même on est tenté d'y

voir un dernier trait distinctif qui achève de peindre le caractère général de la science allemande au dix-neuvième siècle. On n'est pas en droit, certainement, d'exiger que tout naturaliste écrive comme Buffon, et que tout savant compose comme Augustin Thierry, pas même que tout archéologue attache le lecteur profane comme M. Ampère ou M. Vitet. Cependant le manque absolu de composition et la lourdeur incomparable du style, chez la plupart des savants allemands sont plus que des inconvénients, ce sont des vices qui portent un tort considérable et aux idées qu'ils défendent et aux connaissances qu'ils accumulent, à la diffusion surtout de ces idées et de ces connaissances. Si le Français sacrifie parfois un peu trop l'*estre* au *paraître*, ne peut-on pas dire de l'Allemand qu'il néglige par trop le paraître, qui, après tout, est aussi nécessaire à l'être que le corps l'est à l'âme? Qui n'a été mis au supplice à chercher péniblement des idées souvent grandes et fécondes, à travers le langage compliqué, torturé, hérissé d'incidentes, d'un savant allemand! Qui n'a dû s'armer de toute sa patience, de toute sa pénétration, de l'attention la plus soutenue pour suivre la marche de ces idées, interrompue ici par une digression, arrêtée là par un détail matériel ou par la discussion critique d'un fait! Qui n'a vu l'exposition d'une théorie ou d'un système succéder brusquement à une énumération de faits ou de noms propres; des points essentiels rejetés au bas des pages, des questions d'un intérêt tout à fait secondaire largement développées dans le texte! Qui n'a

manié ces gros volumes de papier buvard, sans alinéas, sans index, sans tables de matières, où tant de science, d'idées nouvelles et justes, de poétiques images et d'ingénieuses comparaisons, tant d'admirables tableaux et portraits sont enfouis pêle-mêle et semblent attendre la main ordonnatrice qui les mette dans un jour favorable ! Ne dirait-on pas une collection de précieuses œuvres d'art encombrant une décharge où ne pénètre qu'une lumière à peine suffisante à dégager, au milieu de la poussière et du fatras, une toile qui vous pénètre d'admiration, un buste dont la beauté vous frappe d'étonnement? Sans doute, il y a d'éclatantes exceptions, mais elles sont rares, et ne font que mieux ressortir la déplorable négligence que la grande majorité des écrivains allemands mettent dans la construction de leurs œuvres. On ne saurait contester davantage que, depuis vingt ans environ, une nouvelle école d'historiens et de savants s'est formée, qui, elle, manie la langue avec plus de souplesse, de clarté et surtout de respect que les prédécesseurs, et qui attache un certain prix à la façon dont les faits et les idées sont groupés et classés, mais cette école n'a point les mérites de la génération précédente. Plus tournée vers la vie pratique et l'application immédiate, préoccupée de politique plus que de science, cette école n'a ni l'originalité, ni l'initiative, ni la hardiesse pleine de spontanéité, ni le désintéressement, ni l'enthousiaste dévouement à la science, ni même la solidité des études qui distinguaient à un si haut point les savants allemands de la première moitié de ce siècle.

Deux courants d'études que les circonstances favorisèrent singulièrement, devaient être d'un secours particulier à la philologie renouvelée. On commença, dans les premières années de ce siècle, à s'occuper, avec une ardeur extraordinaire, des origines de la littérature moderne ; de nombreux voyageurs parcoururent en tout sens les deux péninsules classiques et en rapportèrent des révélations inattendues.

L'histoire et la littérature de l'âge héroïque de l'Europe moderne offraient des analogies frappantes avec celles de la Grèce antique. Légendes, mœurs, idées, rappelaient sans cesse, en les éclaircissant, les temps primitifs de la Grèce et de Rome. On se familiarisa de plus en plus avec la manière de voir si naïve des peuples à leurs débuts historiques ; on assistait, pour ainsi dire, à la naissance de leur religion, de leurs institutions, de leurs traditions. On étudiait les lois des conquêtes, les formes presque enfantines de la propriété et de l'État, l'influence des races, la situation des vaincus, le caractère des monarchies aristocratiques. Une histoire authentique était là qui permettait de contrôler le procédé mystérieux par lequel le fait historique devient légendaire, d'observer la forme qu'il prenait dans la poésie nationale, de remarquer par quelles voies détournées le fait, ainsi transformé par la poésie populaire, rentre dans l'histoire prétendue authentique, et on ne manqua d'appliquer les résultats de ces études, promues surtout par les illustres frères Grimm, portées au plus haut degré de perfection par Aug. Thierry et Fau-

riel, à l'histoire des origines grecques et romaines.

Après les analogies qu'offrait le développement historique des peuples du Nord, rien ne pouvait jeter un plus grand jour sur les commencements du peuple grec que l'étude du pays. Déjà les voyageurs anglais[1], quoiqu'ils ne fussent peut-être pas suffisamment versés dans la philologie classique, avaient donné des relations curieuses qui avaient servi à expliquer bien des points obscurs de la mythologie et de l'histoire grecques; le résultat des investigations de voyageurs qui tous joignaient à une érudition solide l'esprit observateur[2], donnèrent une impulsion nouvelle aux recherches mythologiques et historiques, impulsion dont la génération actuelle ressent encore les effets. Un coup d'œil jeté sur la *Mythologie* du regrettable L. Preller, ou sur le *Péloponnèse*, les *Ioniens* et l'*Histoire grecque* de M. E. Curtius, prouvent l'importance qu'ont acquise dans la science l'étude du théâtre de l'histoire ancienne et l'inspiration des lieux. Qu'on se rappelle le parti qu'Otfried Müller sut tirer, pour son histoire des origines grecques, des travaux des voyageurs anglais et français; les révélations que le sol du Latium fit à Niebuhr et à M. Michelet; qu'on se souvienne que toute cette science de la géographie ancienne[3], qui a tant contribué à pré-

[1] Les relations de Gell et de Leake ont été de la plus grande utilité pour les savants allemands.

[2] Nous songeons à Ross, Fiedler, Griesebach et surtout à Forchhammer.

[3] Telle que l'ont établie Voss, Mannert, Forbiger, Ukert, Völcker.

ciser nos notions sur l'antiquité, se base principalement sur les résultats de ces voyages. Les travaux divers de MM. Beulé, Ern. Desjardins, Perrot, et d'autres élèves de l'école d'Athènes, ont montré à la France l'importance de l'autopsie pour les sciences historiques.

D'un autre côté, ainsi qu'Otfried Müller l'a fort bien compris, l'impression qu'exerçait la nature extérieure sur l'âme des Grecs peut seule nous expliquer un grand nombre de mythes, incompréhensibles dès qu'on les détache de leur sol natal. C'est encore la configuration géographique, les nombreux golfes formant autant de presqu'îles presque isolées, les crêtes de montagnes rayonnant d'un centre commun et divisant le pays en de nombreuses vallées séparées, qui font mieux comprendre le morcellement de la Grèce en tant d'invidualités politiques, occupant chacune une région distincte. Ce sont les défilés des grandes montagnes et leurs communications qui servent à expliquer des migrations qu'on trouvait étranges autrefois, et permettent de remonter au berceau des diverses tribus et d'en suivre la marche, les arrêts et les établissements. La nature du sol et de la végétation, la vue de la mer et des rivières ont donné la clef de bien des problèmes de l'histoire politique, et même du caractère des diverses races. Mais c'est surtout pour l'explication des conceptions quelquefois bizarres de l'imagination grecque que la vue de ces phénomènes de la nature méridionale est importante. La forme des rochers et des grottes, les méandres des ruisseaux, le travail vol-

canique au sein des montagnes, les effets de lumière sur la mer, les contours de l'horizon, révèlent la mythologie, comme le spectacle de la mer Égée, de ces îles que le regard atteint facilement, et qui semblait rassurer et inviter le navigateur, révèle la vie du peuple grec dans cet heureux bassin de l'Archipel. Qu'on ajoute la clarté, la vivacité, le naturel et je dirais la vraisemblance, si je ne craignais d'être mal compris, que la vue des pays historiques donne au récit des écrivains qui les ont visités avec des yeux ouverts, et on comprendra la portée de ce nouvel auxiliaire de l'histoire ancienne.

Tels sont les traits principaux qui caractérisent la philologie allemande du dix-neuvième siècle et l'école historique en particulier. Il en ressort quelle fut l'idée qu'Otfried Müller s'était dès ses débuts formée de la tâche du philologue.

Ce que Müller, ce que l'école historique ne purent achever, la génération qui leur a succédé l'accomplira-t-elle? A bien des égards, elle y semble éminemment propre, et il est certain qu'elle y est préparée de longue main : mais elle fera autrement que n'auraient fait les hommes de 1825. Autant qu'il est permis de juger une époque au milieu de laquelle on se trouve, on peut dire que son caractère, ses tendances, sa forme même, la séparent nettement de la génération de savants qui a illustré l'Allemagne dans la première moitié de ce siècle.

f.

Il est toujours difficile de tracer des lignes de démarcation exactes et d'une évidence mathématique dans l'histoire de l'esprit humain. Affirmer qu'une période finit aujourd'hui et qu'une autre commence demain, c'est comme si l'on voulait indiquer l'heure précise qui sépare l'enfance de l'adolescence, la jeunesse de la virilité. Toutefois, s'il fallait des dates, nous indiquerions volontiers les dix années de 1837 à 1848 comme celles pendant lesquelles cette transformation s'est opérée dans la philologie allemande. L'acte des sept professeurs de Göttingue qui, à la première de ces dates, quittèrent la vénérable Georgia-Augusta, plutôt que d'approuver la violation de la constitution hanovrienne, est un des faits les plus importants dans l'histoire de l'Allemagne du dix-neuvième siècle. C'est le premier signe d'un esprit nouveau. La science descend des hauteurs sereines de l'*objectivité* dans l'arène des passions et des intérêts politiques, et, par ses plus illustres représentants, commence à réclamer sa part de la vie réelle et pratique, et celle-ci à réagir sur la science. L'Allemagne, lassée d'une activité purement intellectuelle, aborde enfin d'une façon pratique les questions qui occupent depuis longtemps les peuples majeurs [1].

[1] Il y paraît bien dans les œuvres des deux savants les plus illustres d'entre les sept, après les frères Grimm, dans les œuvres de Gervinus et de Dahlmann. On a caractérisé naguère de main de maître (voir l'article de M. Klaszco sur l'Allemagne, *Revue des Deux Mondes*, 15 décembre 1862 et 1er janvier 1863, etc.) l'action du premier de ces écrivains et la portée qu'eut la publication de l'*Histoire de la poésie allemande*, véritable cri de

La philologie elle aussi se ressentit du courant nouveau. Les hommes dont les œuvres avaient le plus marqué dans l'érudition classique commencèrent à abandonner ces études sévères, ou, s'ils y persévéraient, à y mêler le souvenir des passions contemporaines[1].

guerre contre l'épicuréisme littéraire de l'époque classique. Le second, abandonnant définitivement l'histoire érudite qui avait fondé sa réputation, se tourna tout entier vers l'histoire presque contemporaine. Renonçant au public savant pour lequel il avait écrit son *Histoire du Danemark*, Dahlmann composa successivement ses deux célèbres manuels de constitutionnalisme, l'histoire de la *Révolution d'Angleterre* et celle de la *Révolution française;* abrégés populaires qui sont considérés aujourd'hui comme classiques et qui forment comme le catéchisme des doctrinaires ou libéraux modérés de l'Allemagne.

[1] C'est ainsi que le savant auteur des *Hellenika*, M. Forchhammer, qui devait écrire plus tard le fameux *Democratenbüchlein*, publia, dès 1837, son *Socrate et les Athéniens* ou les *Lois et les Révolutionnaires :* et quatre ou cinq ans plus tard, le vénérable Wachsmuth dit adieu aux antiquités qui lui avaient valu tant de notoriété pour s'engager dans l'étude de l'histoire contemporaine et des partis politiques, terrain qu'il ne devait plus abandonner. Droysen, après de brillants débuts philologiques, tels que ses Essais sur le théâtre grec et ses remarquables traductions d'Eschyle et d'Aristophane, donna son beau volume sur *Alexandre le Grand*, le meilleur ouvrage historique peut-être de l'Allemagne, et bientôt après son *Histoire de l'Hellénisme*, où déjà les préoccupations de forme artistique et d'idées modernes se trahissent à chaque page ; puis, abandonnant complétement l'antiquité, se voua tout entier à l'histoire moderne, où la Prusse et les guerres de délivrance le captivèrent particulièrement. Roscher, dont les travaux sur Thucydide promettaient tant à la science philologique, se jeta sur l'économie politique et y a acquis une réputation solide et une grande autorité. Le plus célèbre des archéologues allemands, M. O. Jahn, quitta l'an-

Le goût des œuvres d'ensemble et une préoccupation plus grande de la forme signalèrent également cette époque. L'ouvrage posthume d'Otfried Müller lui-même, l'*Histoire de la littérature grecque*, bien que le sujet soit tout à fait dans le cercle des études précédentes de ce savant, quelle n'est pas la distance qui le sépare de ces travaux! Comme l'érudition y est cachée avec soin, comme les résultats des plus profondes recherches sont simplement présentés, comme on voit que l'auteur parle à un public pour lequel, vingt ans avant, il n'aurait peut-être pas daigné écrire! Ne peut-on pas en dire autant de l'*Aperçu de la littérature grecque* de Bernhardy, dont les dernières éditions surtout, complétement refondues, portent visiblement l'empreinte du désir de vulgarisation de l'auteur? Car c'est surtout depuis 1848 que les travaux de la science allemande offrent ce caractère particulier qui jette un jour si frappant sur la transformation qu'a subie la vie d'outre-Rhin. Il semble qu'on ait hâte de régler ses comptes avec le passé, de consigner les acquisitions de l'époque précédente, de constater et de résumer les résultats obtenus, afin de pouvoir se tourner ailleurs sans remords de conscience. C'est à peine si l'on voit encore de temps en temps quelques-unes de ces savantes monographies, souvent indigestes, mais presque toujours remplies d'idées nouvelles qui pullulent dans les catalogues de Leipzig,

tiquité pour la musique, publia une édition critique du *Fidelio* et écrivit une *Vie de Mozart* qui est dans toutes les mains. Bien d'autres imitèrent, avec moins d'éclat, ces exemples remarqués.

de 1795 à 1848. Tout le monde se met à rassembler dans des œuvres substantielles les données éparses, les découvertes authentiques des savants de la génération passée. Quelques-uns, comme M. Welcker, résument le travail de longues vies consacrées aux études les plus diverses; d'autres, comme M. Duncker, donnent des encyclopédies mythologiques, historiques, littéraires, philosophiques et artistiques de l'antiquité entière, dans une forme accessible à tous, ou font de savantes compilations de travaux spéciaux, comme Schwegler, dans son *Histoire romaine*[1].

Partout des travaux d'ensemble, de recueil, de résumé. Les vues originales et hardies propres aux grands génies

[1] Preller, par exemple, qu'une mort prématurée vient d'enlever à la science, après avoir débuté par des monographies fort remarquées sur des sujets mythologiques, écrit un manuel de toute la mythologie grecque et romaine à la hauteur de l'état actuel de la science; M. Gerhard, l'auteur de tant de recherches importantes, entreprend la même tâche, et M. Eckermann suit le plan et la méthode d'O. Müller, en composant une histoire des religions. M. Schoemann lui-même, occupé naguère de spécialités telles que le droit public des Grecs, ou la procédure chez les Athéniens, daigne faire un compendium complet des *Antiquités grecques*, à l'usage des classes cultivées, et trouve un imitateur dans le savant Lange, qui fait un travail analogue sur l'ensemble de la vie romaine. M. Maurice Carrière recueille, dans un ouvrage de seconde main, tout ce que la science allemande a révélé sur la première civilisation orientale. M. Jul. Braun écrit une histoire complète de l'art dans l'antiquité. MM. Haupt et Sauppe se consacrent à cette belle collection des auteurs classiques, entreprise en vue d'en faciliter et populariser la lecture et qui a eu tant de succès; et on pourrait multiplier à l'infini ces faits caractéristiques.

qui ouvrent des voies nouvelles à l'esprit humain, et qui transforment les sciences, ces belles découvertes ou, pour parler plus exactement ces révélations et initiations qui ont signalé le commencement du siècle semblent être épuisées. L'idée première de la mythologie comparée elle-même qui n'a pu se développer que de notre temps parce que les matériaux n'étaient pas encore suffisamment préparés, il y a vingt ou trente ans, l'idée de cette nouvelle science appartient à la génération de 1820 — comme le prouve la prédiction d'O. Müller sur l'avenir et l'importance réservés à ces études — bien qu'elle n'ait été cultivée avec un fruit réel pour les sciences historiques que de nos jours par des écrivains comme M. Kuhn et M. Max Müller, profondément versés dans la linguistique.

Ce qui, dans les ouvrages de la génération nouvelle, frappe bien plus encore que leur caractère encyclopédique, c'est leur forme. On sent à leur lecture que le public s'est sensiblement augmenté et transformé. L'Allemagne d'il y a quarante ans, n'avait que deux classes de lecteurs, les savants et les ignorants. Cette classe moyenne, fort lettrée et qui cependant ne fait pas son métier des lettres, cette classe qui fait un si grand honneur à l'Angleterre et à la France, et qui est la véritable force de ces pays, faisait complétement défaut à l'Allemagne. Elle commence à se former. En attendant que l'Allemagne ait ces organes réguliers de la vie intellectuelle sérieuse, mais non professionnelle, les deux nations occidentales possèdent dans leurs

Revues, elle cherche à donner à ses livres une forme plus séduisante. Il suffirait presque de voir un volume dans l'étalage du libraire pour juger de la différence. Une couverture élégante entoure les feuilles qu'on ne se donnait pas la peine autrefois de plier; un papier blanc et de belles marges flattent les yeux, et le profane se sent rassuré en voyant que les notes ont complétement disparu. Cette première impression n'est pas trompeuse. Qu'on lise, par exemple, l'histoire de M. Duncker, que nous venons de mentionner, et mieux encore, le premier volume de l'*Histoire grecque* de M. Curtius, qu'on les compare, nous ne disons pas avec les auteurs allemands d'il y a trente ans, mais avec les historiens anglais qui ont traité le même sujet, avec M. Connop Thirlwall ou M. Grote, on sera frappé de ce style facile et coulant, de ces périodes limpides et claires, de la proportion de toutes les parties et de la division simple et agréable de ces parties. La puissance créatrice du génie allemand n'y est plus obscurcie et entravée par un voile grossier et lourd. Les tableaux du paysage grec, les portraits de ses hommes d'État et de ses guerriers, la peinture de la vie domestique, celle de la vie publique ressortent avec une vivacité, une ἐνάργεια, une netteté toutes concrètes. Le premier volume de l'*Histoire grecque* de M. Curtius n'est plus un ouvrage d'érudition, c'est une œuvre d'art. Est-ce à dire que ce soit une œuvre superficielle? A Dieu ne plaise; et ce n'est pas dans le pays d'Augustin Thierry qu'un témoignage donné à la beauté de la forme sera

cours de la science du gouvernement, destiné « à faire profiter l'avenir des leçons du passé. » Hélas! on n'est que trop convaincu, pour en avoir fait la dure épreuve, que l'exemple des générations passées ne profite pas plus aux générations présentes, que l'expérience de l'individu ne peut remplacer celle d'un autre. Mais il y a là je ne sais quoi de militant. On sent que les auteurs modernes ont vécu de la vie de leur siècle, qu'ils en ont partagé les émotions, qu'ils ont été, par l'intérêt, au moins, mêlés aux événements publics; que les luttes du présent auxquelles ils ont assisté, soit comme acteurs, soit comme spectateurs émus, leur ont révélé la nature intime des luttes de jadis; qu'ils ont quitté le cabinet, que, pour étudier le *forum*, il se sont rendus au *forum*, et qu'en parlant du passé et de pays lointains, ils ne perdent jamais de vue la patrie et le dix-neuvième siècle. On voit, en un mot, que c'en est fini de l'Allemagne paisible et érudite de 1820; naïve et pourtant pédante érudite et pourtant idyllique. Qu'il est loin de nous cet âge d'or où, sous les regards d'une bureaucratie méticuleuse, se produisaient les théories les plus hardies d'une philosophie transcendante, où tous les échos répétaient le gazouillement des poëtes lyriques, et où toute la jeunesse des classes moyennes aurait cru déroger en abandonnant les carrières soi-disant libérales et avec elles le culte de l'intelligence. Une ère nouvelle a commencé, l'ère des combats virils. Dans ces combats l'Allemagne apporte sans doute ses vertus de lon- ˙nité et de patience, mais aussi sa ténacité et son

obstination persévérante. Si elle y met peut-être une certaine sentimentalité qui est propre à son caractère, elle n'en paraît pas moins résolue à ne plus abandonner le champ de bataille, et la voix de la tribune couvrira pendant longtemps le murmure pacifique de l'érudition désintéressée et étrangère à la vie nationale.

III

VIE ET CARACTÈRE D'OTFRIED MÜLLER.

Karl-Otfried Müller naquit à Brieg en Silésie, le 28 avril 1797[1]. Son père, pasteur protestant de cette petite ville, après l'avoir suffisamment préparé lui-même, le mit au collége où il fit de rapides progrès dans les langues anciennes pour lesquelles il montra dès lors un goût très-prononcé. La passion de la botanique et l'amour des vers allemands qui disputaient sa jeune intelligence à ces études sévères, ne leur firent cependant aucun tort. L'étonnante capacité de travail et l'universalité plus étonnante encore de l'intérêt scientifique qui devaient le mettre à même un jour d'accom-

[1] Voy. Ed. Müller, *Biographische Erinnerungen an K. Otfried Müller*, (dans les *Kleine Schriften K. O. Müller's*. Breslau, 1847). — Friedr. Lücke, *Erinnerungen an K. Otfr. Müller*. Göttingen, 1841. — Klütz, *Erinnerungen an K. Otfr. Müller's akademische Zeit. Allgem. Zeitung*, n. 79, 1841 ; et en général les Revues et journaux allemands, français, anglais, italiens et grecs de septembre 1840.

plir, dans une existence bien courte, une tâche assez vaste pour occuper toute une génération de savants, soutenaient déjà l'adolescent dont les précoces aptitudes philologiques attirèrent l'attention du célèbre Bredow qui, dès 1812, prédit ses glorieuses destinées.

D'autres, à cet âge, sont stimulés par l'ambition du collégien, ou, sans se préoccuper des objets de leurs études, jouissent du plaisir d'exercer leurs facultés ou de vaincre des difficultés ; pour Müller, c'était le monde ancien lui-même qui l'attirait irrésistiblement, et la compréhension des textes ne suffisait déjà plus à l'élève de troisième qui aspirait à s'assimiler la vie même de l'antiquité. Déjà nous le voyons organiser des fêtes de famille d'après les indications des auteurs anciens, ou représenter sur un théâtre de marionnettes, construit, peint et décoré par lui-même, les comédies de Plaute qui l'avaient particulièrement frappé.

Ce goût impérieux de l'antiquité résista aux tentations bien plus grandes qui le sollicitèrent à l'université de Breslau où il arriva à l'âge de seize ans. Tout ici attira son attention et captiva son intérêt sans jamais l'absorber. Ses études furent des plus variées ; ses plaisirs ceux d'une jeunesse vigoureuse : et c'est, sans nul doute, à cette variété dans les études et à cette jouissance de la vie qu'il dut de n'être jamais devenu, malgré son assiduité presque surhumaine, et malgré l'exactitude minutieuse de ses études, homme de cabinet ou pédant exclusif. Il connut toutes les curiosités, aucune ne le domina : la botanique et les mathématiques,

la théologie et surtout la philosophie qu'enseignait alors avec éclat Steffens, le romantique, l'étude de l'hébreu même et du syriaque, le captivèrent tour à tour; la lecture assidue des poëtes italiens, les sollicitations de la Muse allemande, l'intérêt enfin que lui inspirait l'histoire moderne, celle de la Révolution française surtout, pouvaient l'attirer, mais ne l'absorbaient pas. L'attention qu'il prêtait aux événements contemporains auxquels son extrême jeunesse l'empêchait seule de prendre la part active qu'il eût désiré y prendre ; les amusements même de la jeunesse universitaire qu'il était loin de dédaigner, ne purent le détourner, d'une façon efficace et durable, des études classiques dans lesquelles il eut la bonne fortune d'être dirigé par le savant éditeur de Xénophon et de Théophraste, « le père de la bonne lexicographie, » le digne J. G. Schneider, et par L. F. Heindorf, le commentateur estimé de Platon et d'Horace. Plus le jeune étudiant avançait dans la connaissance des langues anciennes, plus allait se développant sa tendance à voir dans ces langues le moyen et non le but de ses études. Les sujets de ses travaux particuliers le prouvent. Tantôt c'est une biographie critique de Numa qui l'occupe, tantôt une histoire détaillée des Machabées, épisode de l'histoire ancienne qui avait déjà inspiré au collégien un poëme allemand en trois chants ; et les vers enthousiastes qu'il adressa à son vénérable maître, J. G. Schneider, pour le remercier de lui avoir montré dans les anciens plus que les règles de la grammaire, de lui avoir révélé la Grèce et Rome, montrent nettement de

quel côté étaient ses prédilections. C'est cet amour de l'antiquité pour elle-même, cette curiosité ardente de la pénétrer tout entière qui lui inspira le désir persistant d'aller à Dresde pour se faire initier par Böttiger dans l'art antique.

Il ne lui fut cependant pas donné encore de satisfaire ce désir et le séjour de Berlin, où il alla vers Pâques en 1816, fut si rempli qu'il n'eut guère le loisir de s'abandonner à des regrets. C'est ici surtout qu'animé par l'illustre Böckh qui s'intéressa vivement à lui et qui prédit dès lors son grand avenir, encouragé par Niebuhr, il travailla avec le plus d'ardeur. Peu d'heures de sommeil suffisaient à sa robuste jeunesse; la rapidité du travail et un ordre remarquable facilitèrent cette acquisition précoce d'un savoir immense qui rappelle l'érudition proverbiale de Pic de la Mirandole avec lequel Otfried Müller offre plus d'un trait de ressemblance. Böckh et Niebuhr ne furent pas les seuls à influer sur son esprit et sur son éducation scientifique, bien que l'action de ces deux maîtres fut plus décisive que celle de tous les autres : Buttmann, dont il admirait le vaste savoir, mais qu'il osa déjà contredire, surtout quand il s'agissait de contester l'influence dominante que ce savant reconnaissait à l'Orient sur la civilisation grecque; Solger, dont les études mythologiques l'attiraient, parce que ce profond penseur insistait particulièrement, comme Otfried Müller devait le faire un jour, sur le fonds religieux des mythes anciens et sur le caractère national de ces mythes, et quoiqu'il envisageât la religion

comme un ensemble donné d'institutions consacrées, comme un sujet absolu et fini, tandis que son jeune élève préférait déjà en étudier la naissance et en poursuivre le développement successif; Solger, dis-je, et Wolf lui-même, ne restèrent pas sans influence sur lui, bien que l'étudiant abordât ce dernier avec une prévention marquée et ne pût oublier ni la sévérité extrême de l'auteur des *Prolégomènes* pour Heindorf, le maître de sa jeunesse, ni les relations un peu froides entre lui et Böckh.

Il ne faudrait pas croire cependant que les études, si étendues et si incessantes qu'elles fussent, remplissent seules l'existence universitaire d'Otfried Müller. Son sentiment si vif de la nature et sa passion pour les exercices du corps l'arrachaient souvent à la vie de cabinet, et nous le rencontrons tantôt égaré par sa hardiesse de touriste sur les falaises de l'île de Rügen, où il s'expose à une mort presque certaine, tantôt rêvant dans les forêts de son pays natal, occupé à herboriser ou bien à écouter la Muse en composant des vers allemands; souvent aussi nous le voyons dessiner à la hâte les paysages qui le frappent ou les monuments qui le remplissent d'admiration. Cette universalité restera un des caractères particuliers de Müller. Il conserva la jeunesse et la faculté des jouissances saines et simples jusqu'au dernier jour et au milieu des travaux les plus austères.

Au bout de la première année de son séjour à Berlin, Müller obtint son diplôme de docteur, après avoir écrit une thèse latine sur l'art et l'histoire des Éginètes

(*Æginetica*), monographie qui fit sensation et dans laquelle, malgré l'influence visible de Böckh, malgré les défauts inséparables de l'extrême jeunesse, on voit déjà poindre les principales qualités du talent de Müller, la perspicacité, l'exactitude des connaissances, la hardiesse des vues et surtout la compréhension presque divinatrice de la vie antique. Le choix même du sujet entre tout à fait dans le cadre des études spéciales du futur historien philologue. Engagé bientôt après au *Magdaleneum* de Breslau, sorte de lycée, dirigé alors par Manso, le fameux auteur de *Sparte*, et à Francfort-sur-l'Oder où Poppo lui offrit une place de premier professeur au collége, il accepta la première de ces fonctions, un peu inférieure à la mission à laquelle il se sentait appelé et s'acquitta avec zèle et conscience, avec gaieté même de la tâche pénible qui lui était échue. D'ailleurs, Müller n'était pas homme à oublier la science pour le métier, et comme presque tous les professeurs de l'enseignement secondaire en Allemagne, il sut mener de front la pédagogie la plus consciencieuse et le travail scientifique le plus élevé. C'est, en effet, pendant cette année de labeur qu'il trouva le temps de préparer et d'écrire en grande partie le volume qu'il devait publier bientôt et qui allait établir, pour ainsi dire, sa réputation. *Orchomenos et les Minyens* datent d'alors.

C'est pendant cette même année de 1819 qu'une lettre de l'illustre Heeren vint chercher le jeune savant dans sa modeste position pour lui offrir la succession de Welcker à Göttingue. Pareil honneur n'échoit guère

souvent, ni en deçà ni au delà du Rhin, à un jeune homme de vingt-deux ans, sorti d'une famille obscure et privé de protecteurs puissants. Ce fut là « un de ces coups hardis par lesquels la vieille Géorgia-Augusta sut de tout temps se rajeunir afin de maintenir sa supériorité traditionnelle. » On comprend avec quel empressement Otfried Müller accepta cette offre inattendue. Aller à Göttingue, enseigner à côté d'Heeren, des frères Grimm, d'Hugo, de Dissen, dans la chaire même de Welcker, à portée de la plus belle bibliothèque de l'Allemagne, il y avait là de quoi satisfaire ses plus audacieuses ambitions. En même temps, le gouvernement hanovrien, avec cette générosité qui lui était habituelle vis-à-vis de l'institution qui donnait tant d'éclat au petit royaume, envoya au futur professeur une somme de 1500 francs pour le mettre à même de passer les deux mois de vacances à Dresde afin d'y étudier l'antique qu'il n'avait encore guère étudié *de visu*.

C'était, en effet, un cours d'archéologie que Müller avait été appelé à professer spécialement, bien que les règlements en usage aux universités d'Allemagne lui laissassent pleine liberté de restreindre cet objet spécial de son enseignement et d'étendre, selon ses goûts et ses aptitudes, les matières qu'il allait traiter dans ses leçons. Aussi se mit-il à cette étude pratique avec l'ardeur qu'il mettait à toute chose. La journée fut consacrée presque en entier à la contemplation patiente et attentive, à l'examen le plus minutieux, à la comparaison approfondie et détaillée des objets antiques

conservés à Dresde, trésors dont il rèvait la jouissance depuis des années et que le célèbre Böttiger lui expliquait avec amour et avec grand soin, en connaisseur fier de son élève. Rien ne fut négligé : pour mieux pénétrer l'objet de ses études, le jeune philologue se fit anatomiste, de même que, plus tard, pour se mettre en état de mieux suivre les lois de la linguistique, il s'appliqua avec ardeur à la physiologie. « Je m'efforce ici, dit-il dans une de ces lettres intimes qui nous donnent tant de curieuses révélations sur le développement de son esprit, je m'efforce, par l'application assidue de toutes mes facultés intellectuelles, d'aiguiser sans cesse mon coup d'œil artistique, en cherchant à découvrir les compléments que les différents âges ont apportés aux œuvres d'art, en m'habituant à distinguer les originaux des imitations, en essayant de démêler la période à laquelle appartiennent les ouvrages. »

Le goût passionné de l'antiquité ne paralysa pourtant pas la fibre moderne qui était au fond du caractère de Müller. Tout en sachant faire son profit de la culture exquise, mais un peu païenne de l'aimable Böttiger, il restait sous le charme de la nature plus sentimentale du chef de l'école romantique, Tieck, qui s'intéressa vivement au jeune homme; et l'admiration des marbres antiques ne le rendait pas inaccessible aux émotions plus mystiques de l'art chrétien. « Souvent, écrit-il, je demeure des heures entières devant le tableau des tableaux, la madone (de Saint-Sixte) de Raphaël, et j'y eviens toujours toutes les fois que je suis sur le point

de passer à d'autres. La majesté de la tête de l'enfant Jésus, qui semble déjà porter l'œuvre de la rédemption, est au-dessus de toute description. En voilà un qui, en vérité, a dix Jupiter dans sa tête. »

De nombreux voyages à Munich, à Vienne, à Paris, à Londres, devaient compléter plus tard ces premières études, mais il est incontestable que le futur archéologue, dont l'autorité en matière d'art antique allait être reconnue bientôt de tous les pays de l'Europe, jeta les bases de son éducation plastique dans cette ville de Dresde, dont la seule atmosphère semble communiquer un sentiment et un goût de l'art qui ne s'effacent plus[1].

Ainsi préparé, il arriva à Göttingue dans l'automne de 1819, et on l'a dit sans exagération, une nouvelle ère commença pour la vénérable Georgia-Augusta avec la venue de Müller. Sans doute, le jeune savant ne dut pas moins à l'université que l'université ne lui dut. Il en convint lui-même ; ce fut Göttingue qui plaça sa lumière *sur le bon flambeau*, et il ne fut point ingrat. Malgré tant de flatteurs appels qui le sollicitèrent pendant les vingt ans — sa vie entière, hélas ! — qu'il consacra à la grande fondation de Münchhausen, il resta fidèle à cet établissement qui l'avait choisi presque en le devinant. De jeunes éléments se trouvaient à Göttingue, avant l'arrivée d'Otfried Müller, mais ce fut lui, avec sa fraîcheur, son esprit neuf et vigoureux, qui les réunit le premier, doublant ainsi leurs forces, les excitant et

[1] Son travail sur le temple de Minerve (*Minervæ Poliadis sacra*, etc. Göttingen, 1820) fut le premier fruit de ce séjour à Dresde.

leur communiquant son ardeur. « Müller avait naturellement un énergique sentiment de lui-même, et il en avait le droit. Il savait qui il était et ce qu'il valait ; mais il y avait en son esprit une noble mesure qui tenait éloigné tout orgueil, toute arrogance de jeunesse. Il s'attacha bientôt avec une modestie qui lui était naturelle aux vénérables vétérans de la science..... à tous ses collègues plus âgés que lui en général, à tout l'établissement enfin, avec une estime et un amour croissants. Il s'y greffa, pour ainsi dire, facilement et naturellement, comme une branche tirée de la même racine. Avec tout cela, il restait fidèle à sa nature propre et à la jeunesse indélébile de son esprit. Bien qu'il avançât rapidement en fonctions et en honneurs, qu'il travaillât beaucoup et qu'il luttât sans relâche, il aimait cependant à frayer avec le cercle de jeunes gens, étudiants et professeurs qui, alors, comme de tout temps, dans ce savant Göttingue, un peu silencieux et monotone, vécurent ensemble gaiement et librement avec la noble et naïve outrecuidance de la jeunesse. Bientôt il en fut recherché, aimé, considéré comme le bijou[1]. »

C'est avec eux qu'il forma la fameuse *Société des superficiels*, comme pour protester contre les allures un peu pédantesques des jeunes savants allemands, et quand, dix ans plus tard, ce cercle dut se dissoudre, il devint l'âme de cette *Latina* dans laquelle, sous le

[1] Fr. Lücke, *Erinnerungen an K. Otfried Müller*. Göttingen, 1841, p. 9.

modeste prétexte de lire les auteurs romains, furent conçus tant de sérieux ouvrages dont la science philologique allait s'honorer. Ses amis aimaient à se rappeler, lorsqu'il leur fut enlevé dans la première maturité, cette figure ouverte et franche, « ce regard plein de feu, mais calme, plutôt lumineux que brûlant, doux et énergiquement grave à la fois, cette voix mélodieuse et robuste, étendue et souple, ce langage expressif, plein de vivacité et de facilité avec une légère réminiscence de dialecte silésien, » cette taille noble et svelte, à la démarche rapide, « presque ailée, » la politesse et la grâce affable des manières, qui subjuguait doucement ce cercle où l'érudition n'avait point besoin de se faire pédante pour être sérieuse et approfondie. C'est grâce à cette nature saine et ouverte que le vice de la susceptibilité si commun aux savants, si commun surtout à la jeunesse allemande, ne put jamais troubler un instant la cordiale camaraderie qui régnait dans ce cercle enjoué et sévère à la fois.

Ce parfait naturel, ce *rien de trop* tout hellénique, Otfried Müller les apporta dans toutes les relations de la vie. Son amour fut, comme ses amitiés, également éloigné de la fausse sentimentalité et de la vulgarité, et la fortune qui avait été si favorable au savant, fut constante aussi à l'amant. Vivement épris de la fille de l'illustre Hugo[1], un des doyens de la jurisprudence allemande, il

[1] On sait qu'Hugo avait été pour l'école historique en jurisprudence, à la tête de laquelle se trouvait Savigny, à peu près ce que Heyne avait été pour l'école historique de la philologie : il avait

ne soupira pas en vain. Deux ans après ses fiançailles — on sait qu'en Allemagne ce stage de l'hymen se prolonge souvent pendant plusieurs lustres — il put conduire son épouse dans cette demeure modeste, mais confortable, et presque élégante dont ses contemporains ont gardé un souvenir si vivant. Tout le monde aimait à se réunir « dans ce beau jardin et dans cette maison qu'il avait fait construire comme en vue de l'hospitalité, avec un esprit pratique et un goût élevé, non dans le style de Göttingue, mais dans un style *gréco-silésien* comme ses amis avaient coutume de dire en souriant. Le bonheur plein de sérénité et sans orgueil aucun qui y régnait, l'activité gracieuse d'une aimable épouse, le lustre que répandait sur le jeune couple la gloire du père, les enfants remplis de vie, l'aisance pleine de goût et de solidité, l'élégance sans faux étalage, tout y avait une sorte de teinte classique[1]. »

Dès son début, Otfried Müller avait pris, comme on peut s'y attendre, ses fonctions au sérieux. Il était né professeur, il ne négligea jamais l'enseignement oral pour lequel il avait une véritable passion. Sous ce rapport encore il était heureusement tombé : l'assiduité des professeurs et des élèves aux cours était traditionnelle à l'université de Göttingue, et cette assiduité l'eût stimulé, quand même il n'aurait pas apporté avec lui le goût

par une critique négative, il est vrai, mais irrésistible, préparé le terrain en démolissant toutes les plates méthodes en vigueur au dix-huitième siècle.

[1] Lücke. l. c.

ardent de la parole didactique. Heureusement il en apporta aussi le talent. En traitant parfois des sujets arides en apparence, il sut enchaîner son public par la vivacité de son débit, le charmer par l'élégance de sa parole, par le fonds si copieux de connaissances, toujours présentées avec la même clarté, la même précision. Il avait débuté par un cours d'archéologie tout en y joignant une série de leçons sur les *Oracles* qui devint l'occasion de plusieurs monographies sur ce sujet, accueillies avec beaucoup de faveur par une partie du public savant, vivement attaquées par quelques-uns, notamment par Kortüm et par l'auteur de la *Symbolique* qui cependant reconnut sans hésiter le mérite supérieur de son jeune adversaire. Ce sujet, qui l'attirait particulièrement, touchait de près aux objets principaux de son activité scientifique, aux études de l'histoire primitive de la Grèce. Il lui offrait d'ailleurs l'occasion de défendre Winckelmann contre le reproche d'avoir trop négligé l'influence égyptienne sur l'art grec et de développer ainsi sa thèse favorite, celle à laquelle il attacha son nom, l'originalité de la civilisation hellénique.

Cette thèse, il l'avait déjà soutenue dans le premier volume de son *Histoire des tribus et des cités grecques*, composé pendant son séjour à Breslau. Il devait bientôt lui donner de plus grands développements et l'appuyer sur une argumentation plus victorieuse encore dans les deux volumes suivants de cet ouvrage qui, sous le nom de *les Doriens*, parurent en 1824, peu de temps après son retour de Paris et de Londres ou la connaissance

personnelle de Letronne, de Raoul-Rochette, d'Alex. de Humboldt, de Payne-Knight et du fameux voyageur Leake n'avait pu qu'élargir encore son point de vue.

Ce remarquable livre, l'ouvrage capital d'Otfried Müller et qui offre, pour nous servir des paroles d'un célèbre philologue anglais, « une plus grande masse d'érudition bien digérée qu'aucun autre produit de la science allemande, » si riche cependant en recherches consciencieuses et savantes, ce livre des *Doriens* souleva une véritable tempête dans le monde des érudits. Deux camps se formèrent, et comme cela arrive souvent aux œuvres originales qui ouvrent des voies nouvelles, la plupart des autorités reconnues le répudièrent tout d'abord, sauf à en reconnaître le mérite quand le temps l'eut consacré. L'école historique, toutefois, ne marchanda point son approbation. Niebuhr et Böckh n'hésitèrent pas un instant à saluer le nouveau venu et à le traiter de pair; bientôt on ne songea plus à lui contester sa place à côté de ces deux autorités. Lobeck, sans l'approuver, témoigna hautement de la grande estime que lui inspirait le nouveau livre; Voss le défendit chaudement, Creuzer lui-même, après l'avoir attaqué, se rétracta peu de temps après et lui paya son tribut d'éloges[1]. G. Hermann, par contre, à la fête de l'école

[1] C'est dans la seconde édition de la *Symbolique* (vol. II, p. 677) que Creuzer s'était d'abord élevé contre Müller; c'est dans le quatrième volume de ce même ouvrage (p. xx), qu'il approuva et loua son jeune rival. Quant à la défense de Voss, voy. l'*Antisymbolik*, p. 307, et pour les réserves, remplies d'estime, de Lobeck, voy. *De myst. Græc. argumentis*, I, p. 9.

formaliste, l'attaqua avec violence; le digne Schlosser, qui n'appartenait à aucune école et qui, sans avoir une spécialité, jouissait d'une grande autorité dans toutes les branches des sciences historiques, le critiqua avec l'aigreur qui lui était habituelle et s'oublia au point de se laisser aller à des personnalités blessantes. Lange, le fameux adversaire de la théorie homérique de Wolf, le calomnia presque par des insinuations peu bienveillantes. Hermann y avait flairé de l'imagination ce qui avait suffi pour le prévenir contre l'auteur; Schlosser, moraliste chagrin et ennemi des hardiesses paradoxales sous lesquelles plus d'un érudit cachait sa vaniteuse pauvreté, craignait de voir les hypothèses arbitraires remplacer l'autorité des traditions écrites, et se permit, sans raison aucune, de suspecter l'exactitude des études et d'attribuer au jeune auteur le désir ambitieux de se faire un nom en avançant des étrangetés; Lange, enfin, qui n'abordait guère les questions philologiques que par leur côté littéraire, reprochait à l'argumentation de Müller de n'avoir d'autre point de départ que la prévention, incontestable en effet, de l'auteur pour Sparte, et il crut devoir prendre la défense des Ioniens[1].

Otfried Müller, auquel la publication de ce livre valut une position analogue à celle que tout jeune encore Savigny avait conquise dans la science du droit, sut la défendre à merveille. Il repoussa l'agression avec viva-

[1] Les attaques de Schlosser parurent dans les *Jahrbücher* d'Heidelberg, n. 57, p. 898-927; celles de Lange dans l'*Allgemeine Literaturzeitung* d'Iéna, 1824, p. 240 et suiv.

cité, avec plus de vivacité peut-être qu'il ne convenait à un jeune homme de vingt-six ans en face des doyens de la science. Cependant, la nature des attaques justifiait, jusqu'à un certain point, la passion de la réponse; et puis, à quoi bon le nier? Müller était d'un caractère passionné. Ayant parfaitement conscience du peu de fondement de ces critiques, il était excusable, ce semble, de céder à son humeur et de répondre à des personnalités par des personnalités. D'ailleurs, il s'agissait bien moins de défendre son œuvre que de protester, comme il le fit dans une autre occasion, quelques années plus tard, contre « le ton dictatorial que certains personnages affectaient et qui, s'il était toléré, pouvait porter un tort considérable à la direction plus libérale » que la philologie avait prise à Göttingue et dont il fut le plus brillant représentant.

Cette réfutation spirituelle, remplie de verve, tantôt d'une ironie pleine d'atticisme, tantôt d'une vigueur impitoyable, partout victorieuse, on peut le dire, parut, en 1825, sous forme de préface à un nouvel ouvrage qui ne fut pas moins remarqué que ses aînés. Par ce volume intitulé *Prolégomènes à une mythologie scientifique*, Müller abordait un terrain qu'il n'avait fait qu'effleurer jusque-là, mais où son initiative ne fut pas moins fertile, et où des hommes considérables, tels que Buttmann, Völcker, Welcker, n'hésitèrent pas à le suivre. Traduit en anglais, comme l'avaient été les *Doriens*, son influence s'étendit bien au delà de l'Allemagne et la position moyenne qu'il y

prenait entre Creuzer et Lobeck, les deux mythologues les plus considérés de ce siècle, tout en lui attirant les récriminations, fort convenables cette fois-ci, de l'un et de l'autre, était bien faite pour convenir au goût et au caractère de la science anglaise moins hardis et moins absolus que le goût et le caractère scientifiques de l'Allemagne.

Bientôt après, le travail sur les *Macédoniens* (1826) et les deux volumes considérables sur les *Étrusques* (1828), devaient ramener Müller aux études ethnographiques dans lesquelles il s'était tant distingué. Toutefois, ce dernier travail, si par sa nature il rapprochait le philologue de ses brillantes études historiques, l'en éloignait d'un autre côté, parce qu'il le forçait d'abandonner le sol de la Grèce, des monuments et des traditions certaines, une religion pleine de poésie pour un monde qui n'a guère laissé que des vestiges vagues et indéterminés. La question, qu'il y traita le premier avec cet ensemble, avait été mise à prix par l'Académie des sciences de Berlin, et Müller avait obtenu ce prix fort disputé. En livrant son travail au public, il voulut cependant l'étendre, et ce vaste monument de son érudition prouva que sa connaissance des antiquités italiennes n'était point inférieure à son érudition hellénique.

Cependant Müller revint bientôt à ses études favorites, et rêvant, dès lors, une histoire complète du peuple grec, il méditait une étude sur la race ionienne, notamment sur le cinquième siècle athénien, ce qui

l'amena à étudier plus particulièrement la nature de l'art classique dans la personne et les œuvres de Phidias (*De Phidiæ vita et operibus*, 1829) et celle du théâtre attique dans la tragédie d'Eschyle. Son étude sur l'art tragique des anciens qui, plus tard, trouva une place à la tête de sa traduction et de son édition des *Euménides* (1833), remonte à cette époque où il s'essaya lui même dans la composition tragique, comme le prouve une tragédie inédite intitulée *Manoah*.

Tous ces sujets, avant d'être traités en volume, avaient été l'objet, soit de ses articles dans les journaux savants, soit de son enseignement dans les cours universitaires. C'est ainsi que ses leçons sur la grammaire comparée du grec et du latin lui inspirèrent l'idée d'une histoire de la langue grecque, qu'il ne devait malheureusement pas réaliser, et c'est de la même façon qu'il composa son célèbre *Manuel d'archéologie de l'art* (1830), traduit bientôt en français, en italien et en anglais, reconnu par la critique anglaise comme « le meilleur livre qui existât sur l'art ancien sous le rapport de la science, de la méthode et de l'abondance, » et qu'un critique français appelle « ouvrage à la fois original et élémentaire, aussi remarquable par la richesse des détails que par le sentiment exquis de la beauté dans l'art. » (Léo Joubert.)

Qu'on ajoute à tous ces ouvrages si divers des critiques innombrables dans les recueils savants, les analyses étendues des travaux de l'Académie des inscriptions et belles-lettres de Paris, et des principaux ou-

vrages français de son ressort, des articles nombreux dans les œuvres collectives, et dont une minime partie publiée en 1848 remplit deux gros volumes in-8°; les affaires d'administration et d'examen que lui imposaient les fonctions de plus en plus élevées qui vinrent se joindre à son enseignement; cet enseignement lui-même, si nourri, si substantiel et si avidement suivi; ses éditions d'auteurs anciens, dont quelques-unes, commes celles de *Festus* et de *Varro* sont considérées par les savants de tous les pays comme des chefs-d'œuvre de science, de critique sagace, de pénétration et de clarté, — qu'on réfléchisse à tout cela, et l'on se fera une idée du travail prodigieux auquel dut se livrer Otfried Müller. Une de ces remarquables éditions devait marquer plus particulièrement dans la vie de son auteur et dans les annales mêmes de la science allemande.

Müller avait conçu un vif attachement pour la personne de son collègue Dissen, sorti comme lui de l'école de Böckh, et avait été profondément blessé par la critique acerbe que « le grand despote de Leipzig, » G. Hermann, avait dirigée contre le *Pindare* de son ami[1].

[1] Otfried Müller, qui devait plus tard accompagner d'une préface remarquable les opuscules posthumes de Dissen, avait eu une grande part dans cette édition de Pindare. Dissen lui-même, dans la dédicace à Böckh qui se trouve en tête de son Pindare (*Pindari carmina*, ill. Dissenius, 2e édition, donnée par Schneidewin, Gothæ, 1843), disait d'Otfried Müller : « Nosti quam familiariter utor candidissimo et eruditissimo viro, qui nunquam a me discedit quin didicerim aliquid. Scias igitur etiam huic multum debere Pindarum, quum promptus esset ad explorandum ubicunque operam ejus de-

Dissen étant gravement malade, Müller épousa chaleureusement sa querelle, et dans la préface à son édition des *Euménides* (1833), jeta le gant à Hermann. « Malheureusement, disait-il en finissant cette préface, malheureusement je ne puis guère me livrer à l'espérance d'être écouté, en recommandant un examen renouvelé de beaucoup de points au philologue distingué dont nous attendons depuis si longtemps une nouvelle édition d'Eschyle; car ce savant semble être décidé d'avance à condamner tout ce que de nouvelles recherches peuvent produire, pour peu qu'elles partent de certaines sphères hors de la portée de ses propres études, et particulièrement lorsque ces études touchent à Eschyle. Je ne nourris pas l'espoir de faire exception à cette règle générale. Mais je dois protester d'avance et de la façon la plus formelle contre la prétention d'Hermann de me remettre à ma place devant le public par une de ses sentences dictatoriales de juge nullement consulté, sans qu'il nous ait le moins du monde convaincu qu'il possède réellement une notion claire de la marche d'idées et du plan d'une seule des tragédies d'Eschyle, ou d'un ouvrage quelconque de la poésie ancienne, notion qui, selon nous, devrait être, de nos jours, le but principal des efforts des philologues[1]. »

siderabam; nec dicere possum quam multa præterea e sermonibus ejus hauserim Thebano poetæ utilia, » etc.

[1] G. Hermann attaqua le livre de Müller dans les *Wiener Jahrbücher*, Bd. 64, p. 203 (*Opusc.* VI, II, 1-220). Müller se défendit dans deux appendices de 1834 à 1835 où il prit aussi a parti M. Fritzsche qui avait rendu compte des *Euménides* en 1834 dans un

Ainsi provoqués, Hermann et ses élèves répondirent avec vivacité, et une polémique des plus violentes s'engagea, dont cependant, au dire de tous les juges impartiaux, la gloire de Müller ne sortit point diminuée. On aurait pu désirer que l'auteur des *Doriens* montrât moins de passion dans cette lutte mémorable; mais personne ne niera que l'objet dominant de son ardente polémique fut toujours la chose elle-même et non les personnes. Rien ne le prouve mieux que la critique si remarquable que Müller inséra dans le *Journal de Göttingue* d'une publication d'Hermann, et où il expose avec une rare supériorité de vues, les divergences fondamentales qui divisent les deux écoles. Ce qui le prouve encore, ce sont les paroles touchantes que le vénérable Hermann prononça après la mort prématurée de son jeune adversaire, nobles paroles de réconciliation et d'admiration qui honorent plus encore celui qui les prononça que celui auquel elles étaient adressées.

La crise politique qui, en 1837, devait priver la Georgia-Augusta de sept professeurs illustres, parmi lesquels les deux Grimm, Dahlmann et Gervinus, ne porta point le trouble dans l'existence de Müller, malgré la franchise et l'indépendance avec lesquelles il avait exprimé sa manière de penser en cette occasion.

ouvrage spécial dont le ton violent et le caractère superficiel furent blâmés par Hermann lui-même. A une nouvelle attaque de Hermann dans *Zimmermann's Zeitschrift für Alterth.*, 1835, n. 111 à 112, p. 889 et suiv., Müller répondit par son *Antikritik* dans les *Literarische Anzeigen*, n. 3, 1-4.

Le roi Ernest, on se le rappelle, venait, par un édit, d'abolir la constitution du royaume de Hanovre, et sept professeurs de l'université crurent devoir protester par l'offre de leur démission, aussitôt acceptée. Müller fut d'avis que le corps universitaire ménageât ses forces pour l'époque des élections, où il aurait protesté par la nomination d'un député d'opposition. Il ne voulut cependant point que l'on se méprît sur le fond de ses opinions. Bien que conservateur dans le meilleur sen du mot, *Dorien*, comme l'appelaient ses amis, avec un mélange d'ironie et de sérieux, fort attaché à la maison royale qui l'avait, jeune encore, comblé d'honneurs et de titres qu'à la vérité il n'avait point recherchés, Müller signa, avec cinq de ses collègues, une déclaration publique qui ne laissa pas de doute que, s'il n'approuvait pas l'exil volontaire que s'étaient imposé les sept, il partageait complétement leur manière de juger la conduite du gouvernement. C'est même avec une certaine éloquence que, dans un discours latin sur le caractère de l'exil chez les anciens, sujet évidemment choisi avec intention, il exhorta ses collègues à conserver la dignité de leur attitude, afin que le corps illustre sortît honorablement du conflit. « Voilà du moins, ajoutait-il en parlant de cette dignité personnelle, voilà ce qui ne dépend que de nous et ce que le sort le plus contraire ne saurait nous enlever, pourvu que nous restions fidèles à nous-mêmes[1]. »

[1] *Hoc enim in nostra manu positum est, et, si nobis ipsi non desimus, nulla nobis temporum iniquitate eripi poterit.* Pro-

Ce fut bientôt après ces orages politiques qu'Otfried Müller entreprit le travail remarquable qui, même inachevé, est resté le monument le plus solide de sa gloire. La *Société pour la diffusion des connaissances utiles* de Londres, sur la proposition de M. Cornwall-Lewis, le très-regrettable homme d'État que l'Angleterre vient de perdre, le pria de composer pour elle une histoire de la littérature grecque. Ce travail gigantesque, auquel il fut d'ailleurs si bien préparé par ses études antérieures, l'occupa presque exclusivement pendant les deux dernières années de sa vie. C'est dans cet ouvrage popularisé en Angleterre et en Italie par des traductions et des éditions répétées, souvent invoqué comme une autorité par les savants français, qu'Otfried Müller a consigné les principaux résultats de la philologie moderne, et de ses propres recherches. Une érudition qu'on n'a jamais trouvée en faute, y est exposée sous une forme séduisante et agréable. Le but même que se proposait la société de Londres n'a, sans doute, pas peu contribué à faire adopter à l'auteur cette forme si élégante dans sa simplicité, si chaleureuse dans sa sévérité. L'Allemagne a produit bien des histoires de la littérature grecque depuis quarante ans, mais aucune n'a obtenu la popularité de celle d'Otfried Müller. Celle de Bode a d'incontestables mérites, mais l'érudition y est trop copieuse et trop peu ordonnée pour ne pas rebuter le profane; Ulrici aime à développer des idées fort

gramme du 1er mars 1838. *Græcorum et Romanorum de exilii pœna sententia.*

ingénieuses et des aperçus très-nouveaux, mais dans une forme métaphysique, avec un esprit de système et un langage philosophique qui fatiguent; le livre de Bernhardy malgré de grands mérites manque peut-être un peu, particulièrement dans les premières éditions, des qualités de style, de l'esprit critique surtout qui distinguent si avantageusement l'ouvrage de Müller dont le principal mérite, celui qui assure une longue durée à sa popularité, est précisément d'avoir enlevé aux systèmes philologiques, produits par l'Allemagne depuis soixante-dix ans, leur caractère tantôt absolu, tantôt téméraire, d'avoir ramené à leur juste mesure la valeur des hypothèses et des découvertes, de n'avoir partout donné que ce qui était acquis à la science avec certitude. Tel qu'il est, cet ouvrage, qui trace avec des couleurs si vives et avec tant de fidélité l'histoire du génie grec jusqu'à son apogée, brusquement interrompu au milieu de la peinture de cette époque de maturité, semble comme une image de cette vie tranchée si soudain, longtemps avant d'avoir épuisé sa virile fécondité.

Depuis de longues années Müller nourrissait le désir ardent de voir l'Italie qui devait lui révéler comme à Winckelmann et à Göthe, l'art antique; la Grèce, où il brûlait de fouler les contrées que sa puissante imagination avait devinées. Il n'était pas seul à le désirer. Dès 1832, le plus estimé des philologues anglais, l'illustre évêque de Saint-Davids, alors professeur à l'université de Cambridge, Thirlwall, avait publiquement exprimé ce désir [illegible]monde savant. « Quelle agréable nouvelle ce serait,

si, un jour, nous apprenions qu'Otfried Müller a été mis en état de passer un an ou deux à voir de ses yeux le pays où il a si longtemps vécu en esprit et avec lequel il est déjà plus familier que la plupart des hommes ne le sont avec le leur. Si jamais il arrivait qu'un homme, possédant au même degré que lui toutes les qualités requises pour un voyageur accompli en Grèce, fût à même de la visiter et de poursuivre ses recherches, avec toute l'assistance qu'un gouvernement libéral peut fournir à de pareilles entreprises, si grandes que fussent les espérances qu'on conçût, elles seraient justifiées. »

La tendance même qui domine l'œuvre d'Otfried Müller, le désir de se former une idée vivante de l'antiquité semblait exiger qu'il vît le ciel même et la terre où la vie antique avait pris naissance et s'était accomplie. Grâce à ses études, il était comme chez lui en Grèce. « Je sais si bien mon Athènes, avait-il coutume de dire, que je n'aurai point besoin de guide. » Mais les livres et les œuvres d'art restent, même pour l'imagination la plus vive, des fragments et des ombres, si la vue des lieux où ils eurent leur vie propre ne vient l'aider à les ranimer. Müller ne voulut pas seulement en Italie, en Grèce faire la contre-épreuve de ce qu'il avait déjà fait, mais par de nouvelles investigations et des expériences personnelles se donner une consécration pleine et entière pour entreprendre l'ouvrage capital, rêve et couronnement de sa vie, cette *Histoire du peuple grec* pour laquelle, depuis des années, il avait tout préparé avec le plus grand soin.

Il obtint enfin ce congé si longtemps et si ardemment désiré. Résolu de faire le voyage à ses propres frais, il refusa les secours du gouvernement hanovrien qui lui adjoignit cependant un dessinateur. Accompagné de deux amis, il partit de Munich dans l'été de 1839, passa trois mois à Rome, puis, après avoir parcouru la Grande-Grèce et la Sicile, s'embarqua pour Athènes. On peut se figurer l'effet que produisit sur lui la ville de Cécrops où ses compatriotes l'accueillirent par le chant classique de l'*Integer vitæ.* « Les monuments d'Athènes, dit-il dans une lettre à son frère, et l'ensemble que forment ici l'art et la nature, tout est si grand et remue tellement toutes les profondeurs du cœur qu'on ne peut, ni par la pensée, ni par le sentiment, s'en faire une idée complète. Puis, il y a pour moi tant de questions de détail qu'après avoir, pendant tout le jour, observé, décrit, copié des inscriptions sur l'Acropole, je suis obligé de tout relire et comparer le soir pour pouvoir arranger convenablement mes travaux du lendemain. C'est ainsi que, jusqu'à présent, je n'ai été qu'yeux et oreilles, et je n'ai les lèvres que pour dire : Athènes est indescriptible, incomparable. »

Des excursions cependant l'en éloignèrent fréquemment, un voyage surtout de quarante jours dans la Morée qu'il parcourut dans tous les sens et où il rencontra Curtius qui devait en rapporter son beau livre du *Péloponnèse.* A peine de retour, après un repos qui n'était qu'une variation du travail le plus assidu, il se mit en route pour étudier de la même façon, la

Grèce du Nord, le pays des Minyens de Béotie notamment, auquel il devait sa première gloire, et cette Delphes, à laquelle il avait consacré son plus grand travail et qui allait l'arrêter pour toujours. Ici, après une nuit passée au milieu des miasmes du lac Copaïs, après une journée pendant laquelle, exposé tête nue aux rayons du soleil de juillet, il avait copié des inscriptions dans le temple d'Apollon, la mort le frappa soudain et comme sur le champ de bataille... « L'infortuné, écrivait Welcker à son ami Creuzer, il avait toujours méconnu la divinité solaire d'Apollon ; fallait-il que le Dieu se vengeât en lui faisant sentir, des ruines même de son temple, combien ses traits sont encore redoutables pour qui ose les braver[1]? »

Le deuil fut général et profond ; la Grèce entière s'y associa avec émotion. Nous ne rappellerons pas les belles paroles prononcées sur sa tombe, au milieu des jardins où Platon avait enseigné, l'unanimité des regrets que provoqua le fatal événement dans toute l'Allemagne, les éloges si sincères que prodiguèrent au mort les admirateurs et les adversaires. L'effet que produisit la triste nouvelle à Göttingue est difficile à décrire. « Tous, sans exception, ceux même qui lui avaient été étrangers ou hostiles, furent atterés et émus ; l'université entière, les habitants et jusqu'aux femmes — une seule plainte remplit la ville. Après tant de pertes, il sembla que nous n'en eussions jamais eu de plus grande.... » Lorsqu'en

[1] V. l'art. de M. Renan sur les *Religions de l'antiquité*, dans ses *Études d'histoire religieuse*.

recevant la nouvelle, son ami Lücke, qui nous rapporte ces détails, courut chez Hugo, il le trouva vaincu par la douleur. « Muet et profondément accablé il montra une page ouverte du *Wallenstein* de Schiller :

« Je me consolerai de ce coup, je le sais, puisqu'il n'est rien dont l'homme ne puisse se consoler.
Il apprend à se sevrer de ce qu'il y a de plus sublime, de ce qu'il y a de plus vulgaire,
Vaincu qu'il est par la puissance des heures.
Je sais bien néanmoins ce que j'ai perdu en lui.
Ma vie n'a plus ce qui en faisait la fleur,
Et je la vois s'étendre devant moi froide et sans couleurs.
Car il était à mes côtés comme ma jeunesse ;
Il me faisait un rêve de la réalité,
Il tissait autour de la clarté vulgaire des choses
La vapeur dorée du matin.
Je voyais s'élever et grandir, au feu de son âme aimante,
Les figures ordinaires et plates de la vie.
Quoi que j'acquière désormais,
Ce qui en ferait la beauté, n'est plus et ne reviendra pas. »

Si jamais une douleur fut justifiée, c'est celle-là. « Bien rarement, on peut le dire avec l'illustre Heeren, bien rarement autant des plus grandes et des plus nobles qualités du savant et de l'homme furent réunies dans la même personne. » Dans Otfried Müller, l'énergie et la clarté de l'intelligence n'étaient point achetées aux dépens du cœur dont la sensibilité profonde, dont la richesse et la tendresse étaient appréciées par tous ceux qui purent l'approcher. Son imagination toujours active, sa mobilité et sa vivacité presque inquiètes étaient

constamment modérées par la netteté de la pensée, par la maturité et la santé du jugement. Son assiduité d'airain s'alliait à tant de gaieté naturelle, à tant de sérénité dans le caractère, que l'on songe involontairement à cette harmonie tant vantée qui était le propre de la nature antique. Il en avait surtout la santé, santé morale et physique. Avec toute l'élévation de sa culture intellectuelle, il avait conservé une naïveté d'enfant, une franchise, une vivacité d'impression, une capacité d'enthousiasme, un goût prononcé pour tout ce qui était simple et vrai, une susceptibilité de jouissances honnêtes et pures, une spontanéité, en un mot, que l'on rencontre rarement dans notre état de civilisation avancée. A cette santé de l'âme répondait une robuste santé du corps, propre, par nature et par discipline, au travail incessant auquel l'ardeur de son zèle le soumettait. Infatigable dans ses voyages pédestres, supportant les excès de la chaleur et du froid sans en souffrir en rien, il tenait à ce qu'on dît de lui : *nec sudavit*, *nec alsit*, et ses amis vantaient cette *siccitas* de sa constitution physique, tant prisée par les anciens. Cette chose toute moderne qu'on appelle l'état maladif, il l'ignorait ; il n'admettait que la bonne maladie aiguë, et lorsqu'elle venait à le surprendre, il s'emportait presque contre elle ; dédaignant tout remède, il en triomphait toujours par son insouciance, son énergie de volonté et son heureuse nature. De là en grande partie cette harmonie vigoureuse dans tout son être, cette gaieté naïve, folâtre parfois, dont tant d'anecdotes ont été conservées ; cette

ouverture de l'esprit, si rare chez les savants de cabinet et évidemment entretenue chez Müller par les nombreux voyages aux grands centres de vie publique et sociale ; par ses rapports personnels et directs avec tous les coryphées de la science, par le soin qu'il prenait de se retremper de temps en temps par le spectacle de la mer, des montagnes et de l'antique fleuve qui « toujours élève l'âme et le cœur[1]. »

Avec cette nature vigoureuse, on ne s'étonne plus de lui trouver certaines sympathies doriennes, un sérieux respect des traditions, une légère teinte d'aristocratisme, en un mot un esprit conservateur très-prononcé en matière politique qui cependant ne l'empêchait pas, qui le poussait même — nous venons de le voir — à se prononcer hautement pour le droit violé et pour la liberté menacée. Le caractère dorien, en effet, l'élément dignement conservateur dans la vie hellénique, l'avait particulièrement séduit et était presque devenu pour lui le type de l'esprit politique. Avec cette austérité de vues, il est naturel qu'il ait eu de vives antipathies contre le démocratisme remuant et révolutionnaire, contre les vaines agitations des novateurs quand même ; mais la mesure qu'il avait apprise des anciens, la véritable *sophrosyné*, avait trop pénétré tout son être pour qu'il se laissât entraîner jusqu'à l'esprit réactionnaire qui, révolutionnaire à sa manière, voudrait relever ce qui est définitivement détruit, et pour qu'il ne suivît pas avec un vif intérêt le développement de la société moderne.

[1] Mots de Gœthe sur le Rhin dans *Hermann et Dorothée*.

Des qualités peu communes parmi les savants allemands, venaient encore compléter ce caractère tout antique de Müller. L'esprit pratique d'abord. Soit qu'il dirigeât la construction de sa maison dans laquelle il réalisa, autant que le climat et les moyens le permettaient, ses idées d'architecture classique, soit qu'il s'acquittât des affaires matérielles de l'université à laquelle il avait voué un culte presque filial; qu'il voyageât en pays étrangers ou qu'il gouvernât son petit royaume domestique, Müller portait partout une sorte de prudente adresse, et l'ordre qui se manifeste partout dans son savoir si nettement classé, dans sa parole si lucide, il l'appliquait aussi à la division méthodique de son temps et jusqu'à la tenue de sa table de travail. Le soin de la forme, enfin, si négligée chez ses savants compatriotes, et qui ne transpire pas seulement dans l'ordonnance et la composition rigoureuse de ses ouvrages, mais encore dans le style proprement dit, toujours animé en traitant les sujets les plus arides en apparence, clair et médité en même temps, souvent élégant, parfois poétique, toujours original. Aussi, quels que soient les mérites intrinsèques de ses idées et de ses recherches, ce soin peu allemand de la forme a sans doute beaucoup contribué à rendre son nom si populaire en Europe. Il joignait à ces qualités une mémoire prodigieusement vigoureuse qui seule peut expliquer la possession souveraine de la science à l'âge où parurent ses premiers volumes; une assiduité qui ne se ralentissait jamais et dont les nombreux ouvrages pu-

bliés, les innombrables notes et extraits inédits qu'il laissa, seraient une preuve bien irrécusable, quand même nous ne saurions pas, par les témoignages de ses amis, avec quelle ardeur il travaillait à toute heure du jour et de la nuit[1].

La grâce extérieure dont il était doué et qui rendait irrésistible son influence personnelle, plus féconde encore que son enseignement officiel et public, est un trait de plus que le savant moderne avait de commun avec ses Hellènes chéris. Comme il s'était donné tout entier à l'étude de l'antiquité classique, celle-ci, à son tour, l'avait pénétré de son essence la plus exquise et semblait se révéler dans tout son être. Il aimait à tout mesurer à la mesure antique et pourtant il ne songea jamais à tout emprunter aux anciens. Il ne tenait à conserver que ce qui lui semblait éternellement vrai et beau dans leur vie : leur noble simplicité, leur sérénité, leur spontanéité ; la modération, la grâce, le sentiment artiste qui respire dans toutes leurs créations. Par ces vertus, le peuple grec était devenu à ses yeux le type idéal de l'humanité entière et il s'y était attaché au point de combattre, avec une sorte de colère et d'animosité, les plaies de la civilisation moderne, le manque de dignité et de naturel, de forme et de mesure, tout ce qui est factice et vain, tout ce qui asservit l'esprit.

On se tromperait cependant, si l'on prêtait à Müller

[1] La médaille commémorative qui fut frappée à Bonn, peu de temps après sa mort, l'appelle : *Ingenio, doctrina,* INDUSTRIA, *de antiquitatis studiis immortaliter meritum.*

les préjugés si répandus parmi les admirateurs de l'antiquité, contre le monde moderne, contre le christianisme et contre l'esprit germanique. Croyant sincère et patriote ardent, il ne méconnut jamais la supériorité morale introduite par ces deux grands éléments du monde moderne, et s'élevait avec vivacité contre les détracteurs de ce monde. Il ne se dissimulait nullement les lacunes de la civilisation antique, et il avait beau admirer le classicisme homérique et sophocléen, il aimait davantage la poésie allemande, animée par ce souffle indéfinissable de l'émotion qui fait défaut aux plus pures créations de l'antiquité grecque.

Il serait facile sans doute de découvrir des taches légères dans ce caractère, des côtés moins brillants dans cette vigoureuse intelligence; mais les uns et les autres, on en conviendra, sont intimement connexes avec les remarquables qualités qui distinguaient l'homme et l'écrivain. On a bien souvent reproché à Müller sa partialité, sa passion, son ambition, son orgueil démesuré, et ces reproches ne sont pas tout à fait sans fondement. Mais il est toujours délicat, en ces appréciations psychologiques, de tirer la ligne stricte où une qualité commence à devenir un défaut. Qu'Otfried Müller défendît avec partialité, parfois avec aveuglement, des maîtres vénérés et des amis dévoués, qu'il poussât souvent l'esprit de corps jusqu'à soutenir, même là où elle cessait d'avoir raison, l'école scientifique à laquelle il s'était attaché, l'université dont il avait pris à cœur de perpétuer la glorieuse tradition,

et dont il aimait à voir « la vieille forêt » se renouveler toujours par de frais rejetons, on ne saurait le contester, pas plus que la prévention avec laquelle il abordait les adversaires de ses maîtres, le chef surtout d'une école importante. Mais l'attachement, la reconnaissance, l'intensité de l'affection et la chaleur de ses convictions un peu entières, sont des excuses assez honorables pour qu'on les fassse valoir. Il était passionné dans sa polémique, il savait même être impitoyable; mais qu'y a-t-il de grand et de vraiment puissant dans le monde sans passion? Et cette passion ne témoigne-t-elle pas, elle aussi, de la profondeur de ses convictions? Müller était ambitieux, dit-on, soit; mais il l'était certainement dans le sens le plus élevé du mot, ne se permettant que les moyens les plus rigoureusement honnêtes pour arriver, non à des décorations et à des titres, mais à cette renommée scientifique qui n'était que la récompense de ses efforts et de son génie. Müller était orgueilleux, si l'on veut nommer orgueil le sentiment qu'on a de sa propre valeur. Dédaignant cette modestie qui, au dire du plus réellement modeste des grands hommes, au dire de Göthe, « n'est qu'un simple devoir pour l'homme sans mérite, et une hypocrisie pour celui qui a conscience de sa valeur, » il tenait à ce qu'on lui fît la place qui lui revenait et, bien qu'il ne recherchât jamais la science qu'avec cet amour désintéressé qui est le caractère distinctif de sa nature, il ne dédaignait point de jouir un peu de sa supériorité. Il éprouvait même, jusqu'à un certain point, le besoin de voir son talent et

ses services reconnus; mais il y tenait sans fausse vanité, et sut toujours se subordonner et admirer avec effusion là où il croyait voir un mérite réellement supérieur. Là, après tout, est la vraie modestie. Savoir aimer, comprendre et admirer sans envie la vraie supériorité, c'est être plus réellement modeste que de diminuer hypocritement son propre mérite afin de pouvoir rabaisser celui des autres.

Tel qu'était ce génie et ce caractère, par la réunion si rare de la plus riche imagination et de l'esprit critique le plus exact, il était merveilleusement doué pour la mission scientifique qui lui échut.

« Les esprits, même les plus indépendants et les plus originaux, ne commencent jamais complétement à nouveau, ils ont des prédécesseurs et des maîtres qui leur permettent de se rendre compte de leur vocation, qui les forment et orientent afin qu'ils trouvent, sans perte de temps et de forces, le bon chemin et leur tâche particulière. Müller était né pour la philologie, pour la philologie dans le sens le plus vaste du mot, tel qu'il l'expliqua si bien lui-même; il était né pour elle, grâce à une certaine harmonie des qualités philologiques. Il avait reçu de la nature le don des langues, et il en avait un sentiment très-délicat qui lui permettait de pénétrer le génie d'un idiome jusque dans les plus imperceptibles nuances. Le sens historique n'était pas moins vigoureux chez lui; car, qu'est-ce que le sens historique, si ce n'est le plaisir et l'intérêt qu'on prend

à observer la vie morale de l'humanité dans ses manifestations les plus délicates, à remonter jusqu'aux racines les plus cachées des événements, à en suivre le développement le plus secret. Également attentif aux choses les plus accidentelles en apparence et les plus particulières, comme à ce qu'il y a de plus intime et de plus général dans la vie des peuples, Müller cherchait toujours à se faire un tableau vivant de la nation ou de l'époque qu'il étudiait. C'est dans cette union du talent linguistique et du sens historique, se complétant l'un l'autre, qu'il faut chercher le caractère propre au génie philologique de Müller. Ainsi doué de la nature, il serait devenu, même sans des prédécesseurs et des maîtres de premier ordre, un philologue remarquable; assez heureux pour rencontrer dès le début de sa vie, sans obstacle et sans tâtonnement, sa voie spéciale, il eut en même temps la rare bonne fortune d'être dirigé dans ses études par des érudits du plus grand mérite. Ce ne fut pas une moindre faveur du sort, que des livres comme l'*Histoire romaine* de Niebuhr, l'*Économie politique des Athéniens* de Böckh, et la *Mythologie germaine* de J. Grimm, vinssent de paraître et pussent exercer sur lui une influence aussi puissante qu'heureuse. Placé au milieu de ces courants abondants et originaux, Müller eut l'instinct d'abord, le choix réfléchi ensuite, de se poser la tâche de sa vie telle que l'exigeaient la nature de son talent et l'état général de la science. » (Lücke.)

La philosophie, elle aussi, le captiva par instant;

mais il sentait bien que là n'était pas son domaine, et il revenait toujours à la vraie patrie de son génie, à l'histoire, souvent pour lui demander la solution des problèmes que la philosophie lui avait posés; et quoiqu'il eût les philosophes en grande estime et qu'il se mît au courant de la philosophie contemporaine, la nourriture favorite de son esprit resta toujours le *vert pâturage*[1] de l'histoire.

Esprit positif, malgré la vivacité de son imagination, il ne chercha jamais une *voie royale*, qui n'existe pas, pour aborder l'histoire ancienne, et dès l'âge de vingt ans il comprit la nécessité des recherches matérielles et spéciales pour qui veut ne pas construire dans le vide[2] : Le despotisme des idées générales que la philosophie de l'histoire avait si fort mises à la mode à cette époque, répugna toujours à son jugement indépendant; et il ne s'éleva jamais à des considérations générales qu'après avoir parfaitement recueilli et constaté le détail[3] : Böckh, qu'il aimait à appeler le *père de ses études*, ne fit que le confirmer dans ces principes qui devaient présider au travail de sa vie, à cette *Histoire de la Grèce* dont il ne put malheureusement réunir que les matériaux dans ses écrits si variés

[1] Mot de Méphistophélès dans le *Faust* de Göthe.

[2] « At fortasse fortuna mihi ita favit, ne ex iis essem qui aliunde quam e philologia historiarum aditum putant posse aperiri. » Dans son *Curriculum vitæ*, à l'occasion de son doctorat.

[3] « Crisis quæ recte non possit institui, nisi a singulis atque minutis orsus, iis, ut res poscit, non animus, constitutis, cauto gressu ad universi complexum perrexeris... » *Ibid.*

et dont il légua la construction à la génération suivante. Doit-on regretter qu'il n'ait pas mis la main à l'œuvre plus tôt? Ne se conforma-t-il pas à la nature de son talent aussi bien qu'à la nature de cette tâche, en commençant par des recherches spéciales et par les histoires particulières et locales de la Grèce? Il est certain que, dans ces études partielles, il ne perdit jamais de vue le but plus élevé qu'il s'était posé, et qu'il le poursuivit avec persévérance jusqu'à sa dernière heure. D'autres ont, depuis, tenté de résoudre cette tâche, que la mort empêcha O. Müller d'achever; faut-il nous flatter que M. Grote et M. Curtius l'ont résolue aussi bien que O. Müller aurait pu le faire? Qui oserait le décider? Mais il est incontestable que ni l'un ni l'autre n'a été plus appelé et plus préparé à cette tâche que ne l'était leur prédécesseur. Tout en effet, la clarté et la sûreté du coup d'œil, la sévérité de la méthode, la lucidité de l'argumentation, la sobriété et la conscience avec laquelle il triait ce qui était incertain et problématique, et définissait le degré de probabilité de chaque hypothèse, l'union si heureuse du jugement critique et de l'imagination créatrice, mais surtout l'intelligence amoureuse du génie hellénique et de ses formes nettes et plastiques, semblaient avoir prédestiné Otfried Müller à ce rôle.

Comment se défendre, en face de cette existence brusquement interrompue, d'un mouvement d'humeur contre la fatalité, qui ne lui permit pas de fournir sa carrière? Comment ne pas songer à toutes les promesses

qui n'ont pas été tenues? Et pourtant cette soudaineté même de sa fin n'a-t-elle pas une sorte de conformité avec la nature tout hellénique d'Otfried Müller, et n'est-on pas tenté involontairement de songer au récit de Solon de la mort subite que la reine des dieux accorda, en récompense de leur belle vie, aux deux adolescents expirant sur le seuil même de son sanctuaire? Ne peut-on pas dire de lui ce que Göthe disait de Schiller? « Il a vécu comme un homme, et c'est dans toute la perfection de l'homme qu'il est parti de ce monde. Maintenant il lui est donné d'apparaître dans le souvenir de la postérité, doué d'une vigueur et d'une virilité impérissables; car l'homme marche parmi les ombres, sous les traits qu'il avait en quittant la terre, et Achille se présente toujours à nous dans le rayonnement d'une éternelle jeunesse. »

IV

L'ŒUVRE D'OTFRIED MÜLLER.

C'est une histoire complète du peuple grec qu'Otfried Müller s'était proposé d'écrire, nous venons de le dire; ce sont les matériaux de cet ouvrage qu'il avait amassés dans neuf volumes et de nombreuses études éparses. En effet, l'histoire d'un peuple, aux yeux de Müller, ne se borne pas aux vicissitudes politiques;

elle embrasse toute la vie nationale. La religion, les mœurs, l'art et la littérature ont une part au moins égale à celle des événements extérieurs, dans la véritable histoire. On peut donc, on doit réduire l'ensemble du travail de Müller à quatre parties distinctes, si l'on veut se rendre un compte exact de l'étendue, du caractère et des résultats de son activité littéraire : la mythologie, l'histoire des institutions et des événements politiques, l'art et la littérature.

I. — MYTHOLOGIE [1].

Les premiers pas de l'historien, s'engageant dans le passé d'un peuple, sont peut-être ceux qui lui coûtent le plus d'efforts, qui exigent le plus de sagacité. Au début de la vie d'un peuple tout semble, au premier abord, n'être que fiction religieuse, vague assemblage de fables et de traditions obscures, au milieu desquelles il s'agit de voir clair et de s'orienter. Il serait facile, sans doute, de laisser de côté toute cette période ténébreuse, et du premier bond d'arriver au plein soleil de l'histoire authentique; et beaucoup d'historiens estimables n'ont pas manqué de le faire. Pourtant, comment se former une image vivante de ce que fut la Grèce

[1] C'est dans les *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825, dans *Orchomenos*, les *Dorier*, et dans les critiques et dissertations mythologiques, réunies dans le deuxième volume des *Kleine Schriften* (Breslau, 1848), que je puise cet exposé des idées d'Otf. Müller sur ce sujet. Je ne renvoie point à ces ouvrages, pour ne pas fatiguer le lecteur de citations.

de Périclès, sans connaître ces temps d'enfance nationale qui contiennent tous les germes de la grandeur future? Et, si l'on a cessé de considérer la science historique comme une sorte de chimie, analysant la vie et la réduisant à ses divers éléments; si l'esprit historique moderne s'applique à écouter et à deviner la silencieuse croissance des peuples, s'il essaye d'en saisir la complexité organique, n'est-il pas vrai que ces époques de création toute spontanée, où le rationalisme avec ses rubriques abstraites n'a pas encore arrêté ni faussé le développement naturel et individuel, doivent offrir bien plus d'attrait, bien plus d'instruction à l'historien, que les temps plus avancés? Aussi celui pour qui, comme pour O. Müller, la religion d'un peuple est la partie la plus intime, la plus intéressante de sa vie, celui qui croit que, dans sa foi, une nation dépose l'élément le plus précieux de son être, celui qui s'intéresse aux rêves de jeunesse d'un peuple comme à l'adolescence d'un grand homme, et qui y voit à l'état embryonique, tout ce qui, un jour, doit brillamment éclore et s'épanouir, celui-là suivra avec amour les premiers pas de son héros, et aucune difficulté ne le rebutera dans ses patientes investigations.

Mais quelles étaient les actions de cette adolescence? des mythes; ses sentiments? des mythes; ses idées? des mythes; ses croyances religieuses, ses grands hommes, sa littérature? des mythes. Pendant des siècles, le mythe a exclusivement occupé l'esprit de la nation grecque. Les racines de son développement intime,

comme de son histoire extérieure, seraient comme retranchées, si l'on rejetait le mythe comme impropre à la science, ou si l'on remplaçait cette source, seule vraie, par des hypothèses et des inductions prises en l'air. Quiconque possède encore le sens de l'expression vraie du sentiment religieux — chose assez rare de nos jours, il faut en convenir — se sentira particulièrement attiré par la légende populaire. Car, après tout, que demandons-nous à l'histoire? Est-ce de voir les hommes d'autrefois penser et agir comme nous pensons et agissons nous-mêmes, et de contempler complaisamment dans ce miroir l'image de notre propre civilisation? Pourquoi alors aller chercher si loin? Pourquoi ne pas s'adresser directement à la vie de nos jours? Pourquoi ne pas aller l'étudier dans nos salons, dans nos ministères et dans nos journaux? Mais si, au contraire, la plus noble tâche de l'histoire consiste à élever l'homme au-dessus des préoccupations du moment, à lui montrer l'humanité dans son essence et non dans ses costumes accidentels, à la suivre à travers toutes les phases qu'elle a parcourues, obéissant à des lois qui se sont modifiées suivant les temps, il faut étudier ce premier âge si riche et si poétique qui seul, en nous disant d'où nous sommes partis, peut nous faire comprendre où nous sommes arrivés. Peut-être même l'éducation classique, c'est-à-dire la connaissance de l'antiquité, n'a-t-elle une influence si fortifiante et si morale, que parce qu'elle place sous nos yeux une humanité qui nous semble étrangère et qui n'est cependant que notre

propre enfance. Mais de toutes les études de l'antiquité, n'est-ce pas celle de la mythologie qui nous conduit le plus loin des sphères du temps présent, dans ce mystérieux atelier d'idées et de formes dont la nature, l'ordonnance et les lois sont encore autant de problèmes historiques, et qu'on appelle les temps primitifs?

Pour connaître vraiment l'histoire primitive, c'est donc le mythe qu'il faut essayer de pénétrer. Pénétrer; car il ne suffit point de connaître les fables, il faut les comprendre, en découvrir la portée, leur assigner à chacune sa place et son temps, en dresser l'acte de naissance. C'est là ce que fit Müller dans ses *Prolégomènes :* il créa la méthode historique de l'interprétation des mythes, en même temps qu'il en donnait la première définition suffisante. De nombreuses études mythologiques avaient précédé ce travail. Il les soumit à une critique rigoureuse, définit à son tour la nature du mythe en conciliant des points de vue qui semblaient diamétralement opposés, dans une vue nouvelle plus élevée et plus exacte en même temps. Le premier il vint mettre dans ces études une méthode sévère et un procédé historique.

Que de choses n'avait-on pas dites sur les mythes grecs! Que d'interprétations n'avait-on pas mises en avant! Ce qui, pour les uns était un tissu de mensonges inventés par des prêtres cupides et ambitieux afin de tromper et de dominer des masses grossières, était pour les autres, soit un ensemble de profondes idées philosophiques, soit un système de dogmes reli-

gieux empruntés aux Égyptiens et revêtus de symboles propres à les faire accepter par un peuple simple et naïf, soit enfin des faits de l'histoire biblique cachés sous de belles fables. A quelques-uns même les combats et aventures des dieux et des héros semblaient être les vicissitudes et les conflits par lesquels avaient passé les religions elles-mêmes. Ceux-ci y voyaient des lois astronomiques, des observations sur les saisons, des notions d'agriculture, de chimie même, enveloppées d'images dont on ne comprend pas trop la nécessité, tandis que ceux-là, continuant le puéril évhémérisme des derniers temps du paganisme, réduisaient dieux et héros à autant de grands hommes divinisés par l'imagination populaire. Si le plus grand nombre des savants acceptait ces légendes avec une sorte de superstition historique et enregistrait sérieusement, dans les annales de l'histoire grecque, les incidents du siége de Troie et les exploits des sept chefs devant Thèbes, avec toute la gravité qu'ils auraient mise à rapporter les vicissitudes de la guerre de Crimée, les sceptiques ne voulaient reconnaître, dans toutes ces gracieuses fables que des jeux de l'imagination populaire qui ne méritaient pas plus de foi que les aventures du Prince Charmant ou les récits de la belle Schéhérasade ; quelques-uns allaient même jusqu'à y voir de simples inventions de poëtes, les romans du temps, tout aussi dénués de réalité que peuvent l'être les faits et gestes de Monte-Cristo et de d'Artagnan[1].

[1] Les premiers commencements d'une science mythologique re-

Depuis longtemps, il est vrai, le rationalisme du dix-huitième siècle, que perpétuaient en France les Larcher, Clavier et Petit-Radel, avait fait place en Alle-

montent à la Renaissance. Ces ouvrages, tels que la *Genealogia Deorum* de Boccace (Venise, 1472), la *Historia de Diis gentilibus* de Gr. Lilio Giraldi (Bâle, 1548), ou la *Mythologia* de Natalis Comes (Venise, 1581), ne sont plus d'aucune valeur aujourd'hui, comme on le pense bien. On les dit, surtout ce dernier, écrits au point de vue physique; ils considèrent les Dieux de la Grèce comme autant de personnifications des forces de la nature, les faits mythologiques comme autant de phénomènes, point de vue qui domine aussi dans la *Sapientia veterum* de Bacon de Vérulam (Londres, 1634), et que M. Forchhammer (*Hellenika*, Berlin, 1837) a renouvelé avec beaucoup de succès en étayant ses thèses des observations personnelles qu'il avait faites en Grèce. Ce sont surtout les savants du dix-septième siècle qui, dit-on, — car nous avouons que nous ne connaissons la plupart de ces ouvrages que par ce qu'on en peut lire partout, — se plaçaient au point de vue théologique, voyaient la Bible partout, et représentaient la mythologie grecque comme une mésintelligence de la religion révélée. V. Vossius, *De theologia gentili et physiologia christiana, sive de origine et progressu idololatriæ* (Amsterdam, 1642), Pomey, *Pantheum mythicum* (Leyde, 1659), Bochard, *Phaleg, Canaan et Hierozoïcon* (Paris, 1669), Huet, *Demonstratio evangelica* (Paris, 1672), Cudworth, *Mysteriorum illustratio* (Londres, 1778). M. Gladstone a repris de nos jours cette thèse étrange, dans ses *Studies on Homer and the Homeric age*, 1858, avec plus d'éloquence que de critique. — Dupuis (*Origine de tous les cultes*, Paris, 1795) expliquait toute la mythologie par l'astronomie, et Dornedden (*Phamenophis*, Leipzig, 1797) et Dalberg (*Ueber Meteorcultus der Alten*, Heidelberg, 1811) se rallièrent à ses idées. — Les deux auteurs qui prennent tous les dieux grecs pour de simples fétiches sont Meiners, *Grundriss der Geschichte der alten Religionen* (Lemgo, 1787), et de Brosses, *Du culte des dieux fétiches* (Paris, 1790). — Fréret (*Recherches sur l'Histoire des Cyclopes, des Dactyles*, etc., *Œuvres*. tome XVIII), Hüllmann (*Anfänge der griech. Gesch.*, Königsberg,

magne à une façon plus élevée et plus juste de considérer le mythe[1]. Depuis longtemps les théories de Gatterer, qui acceptait les légendes dans tous leurs

1814), et Kannegiesser (*Grundriss der Alterthumswissenschaft*, Halle, 1817) considèrent les aventures mythologiques comme les vicissitudes des religions établies elles-mêmes. Kanne (*Mythologie der Griechen*, Leipzig, 1818), Görres (*Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Heidelberg, 1810), J. J. Wagner (*Ideen zu einer allgemeinen Mythologie der alten Welt*, Frankfurt, 1829), Hug (*Ueber den Mythus der Völker der alten Welt*, Frankfurt, 1814), et surtout C. Ritter (*Vorhalle europäischer Völkergeschichte*, Berlin, 1820), qui va jusqu'à retrouver le bouddhisme dans la religion grecque, supposent tous, plus ou moins, une origine orientale à la mythologie hellénique; mais c'est principalement Emer. David (*Recherches sur le Dieu Jupiter*, Paris, 1833), qui en a soutenu la provenance égyptienne. — La plupart des savants français cependant ont été, jusqu'à il y a trente ans, évhéméristes décidés ; v. Banier (*La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, 1710-1738), Clavier, (*Histoire des premiers temps de la Grèce*, 1822, et traduction d'*Apollodore*, 1805), S[te] Croix (*Recherches critiques et historiques sur les mystères du paganisme*, 1784 et 1817), Raoul Rochette (*Histoire de l'établissement des colonies grecques*, 1815), Larcher dans son *Hérodote*, Foucher et Petit-Radel dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*. — Ces indications devront suffire sur la littérature mythologique antérieure par la date ou par l'esprit, à la renaissance de ces études. Nous n'y reviendrons pas.

[1] Nous n'avons pas besoin de dire qu'en France aussi une manière plus large de comprendre le mythe a prévalu depuis le travail de Benjamin Constant (*De la religion*, etc., Paris, 1827), qui, malgré sa tendance polémique et anti-sacerdotale, renferme les premiers symptômes du nouvel esprit historique, et a ouvert en ce pays les voies de critique religieuse où se sont engagés avec tant de succès MM. Fauriel, Ampère, Guigniaut, Quinet, Scherer, Renan, Maury, Joubert, Baudry, Bréal, etc.

détails pour des faits historiquement certains, avaient été définitivement détrônées par Heyne, dont l'œuvre fut poursuivie et complétée par Buttmann. Les premiers ils avaient établi une ligne de démarcation nette, presque trop nette, entre l'époque historique et l'époque légendaire, réclamant pour cette dernière un procédé scientifique complétement différent de celui employé pour la première.

Toutefois, pour Heyne lui-même, le mythe n'était qu'un produit de la nécessité. La langue des peuples primitifs manquant de paroles abstraites, il fut impossible de parler autrement qu'en images : ce n'est point par choix, mais parce qu'il ne trouvait pas d'autre mot dans sa langue que le grec de ces temps reculés disait *engendrer* où nous dirions *causer*, qu'il employait du soleil l'expression de *coucher* au lieu de celle de *disparition*. C'est le besoin et la pauvreté qui furent les parents de ce langage symbolique (*sermo mythicus*, *vetustus*). Plus tard on confondit l'expression avec la chose : on s'imagina qu'il s'agissait de faits réels; et les poëtes surtout contribuèrent à défigurer ainsi les mythes en y ajoutant la grâce de leur style poétique[1].

Buttmann, tout en attribuant aux mythes une portée plus élevée, se laissa peut-être trop entraîner par la réaction contre les mythologues historiques, et alla jus-

[1] Heyne, *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata*. Com. Soc. Gott. V. t. XVI. — On est en droit de s'étonner que M. Max Müller (l. c. p. 47) ait encore récemment défendu cette théorie d'Heyne.

qu'à dénier aux légendes toute réalité. D'ailleurs, à ses yeux les mythes étaient des généralités, sans racine locale; ils naissaient et se réunissaient par le hasard; et comme ils n'avaient pas de patrie, ils étaient sans lien dans le temps : une succession chronologique lui semblait impossible à établir[1].

Les études mythologiques en étaient là, lorsque Creuzer publia son célèbre ouvrage de la *Symbolique* que tout le monde connaît en France grâce au travail si complet et si lucide que lui a consacré M. Guigniaut. On se rappelle que le savant professeur de Heidelberg expliqua la mythologie grecque par l'existence d'une sorte de religion ésotérique. Des prêtres orientaux ou formés en Orient se servent du langage imagé ou symbolique pour communiquer aux Grecs leurs doctrines, communes à presque toutes les religions de l'Asie dont la Grèce, jusque vers le Xe siècle av. J. C., n'était guère qu'une partie. Ces doctrines très-élevées et très-pures appartenaient à tout un système révélé, moitié monothéiste, moitié panthéiste, qui avait dominé toute l'Asie pendant une époque primitive et qui périt dans la suite, les symboles se substituant peu à peu aux idées dont ils ne devaient être que les images[2].

G. Hermann, Voss et Lobeck attaquèrent avec plus ou

[1] Buttmann, *Abhandlungen* dans les *Actes de l'Académie de Berlin*. Cf. son *Mythologus*, Berlin, 1828, 1829, passim et surtout (II, 168) son article *Ueber die mythischen Verbindungen Griechenlands mit Asien*.

[2] Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker*, 2e éd., 1819-1821.

moins de vivacité, mais avec une résolution et une érudition égales, ces idées qui leur semblaient trahir de dangereuses sympathies pour le mysticisme, alors fort en vogue en Allemagne. Hermann, allant moins loin dans son agression que Voss et Lobeck, ne voulait cependant admettre ni l'origine asiatique de la religion grecque, ni la théorie des allégories que Creuzer avait mise en avant. La foi, fille de la terreur et de l'étonnement, existait depuis longtemps avant que les prêtres s'emparassent des mythes dans lesquels le peuple avait non pas allégorisé, mais simplement personnifié les forces de la nature[1].

Cette manière de voir, Voss la partagea presque de tout point, en ajoutant toutefois à ces mythes premiers une classe de légendes plus récentes, et ayant leurs racines dans des actions réelles de toutes sortes de chefs grossiers et immoraux, divinisés par leurs descendants, légendes qui n'offraient aucun sens et dans lesquelles on serait insensé d'en chercher. Il mit surtout un zèle tout protestant à accuser les prêtres imposteurs et avides, venus bien après la formation de la religion grecque pour la falsifier et l'exploiter[2]. Cependant il fut dépassé,

[1] G. Hermann, *Mythologia Græcorum antiquissima*, Leipzig, 1817. *Briefe an Creuzer*, 1818; — *Ueber das Wesen und die Behandlung der Mythologie* (Leipzig, 1819) forme la dernière lettre à Creuzer. — Voy. aussi son *Handbuch der Mythologie aus Homer und Hesiod*, Berlin et Stettin.

[2] Voss, *Antisymbolik*, Stuttgart, 1824; le même augmenté des *Mythologische Forschungen*, Stuttgart, 1827. Il avait déjà exposé des idées analogues dans ses *Mythologische Briefe*, Königsberg, 1792.

sinon en véhémence, du moins en incrédulité par le savant Lobeck, qui, lui, ne voyait qu'un tissu d'absurdités et de contradictions, une idolâtrie stupide dans les légendes mystiques où Voss avait encore consenti à trouver, ne fût-ce que dans une partie (celles des mythes théogoniques), quelques conceptions naïves, quelques ébauches enfantines d'idées religieuses et philosophiques[1].

C'est en vain que Welcker produisit des théories conciliatrices ; c'est en vain qu'il essaya de faire la part des deux extrêmes en accordant à Creuzer un fonds de système religieux, brisé et morcelé dans la suite ; en concédant à Hermann l'importance de l'étymologie pour pénétrer le sens des personnifications mythiques ; en admettant avec Lobeck qu'à la fin il n'y a plus qu'idolâtrie et contes fantastiques, grâce précisément aux noms mal entendus qui, comme les idoles elles-mêmes, furent pris pour des divinités ; c'est en vain qu'il crut tout expliquer par un panthéisme primitif, dégénéré en polythéisme ; la lutte avait attiré un combattant de de plus, mais elle n'avait pas perdu de son animation[2].

[1] Lobeck, *Aglaophamus, sive de theologiæ mysticæ Græcorum causis*, libri III, Königsberg, 1829. *De myst. græc. arg.*

[2] Welcker, *Appendice à Schwenck*, Elberfeld, 1823; *Ueber eine kretische Colonie in Theben*, etc., etc., Bonn, 1824; *Prometheus*, Darmstadt, 1824. Welcker, dans le grand ouvrage qu'il publie en ce moment (*Griechische Götterlehre*, 1860 à 1863), précise davantage encore cette dernière idée, en représentant le culte de Zeus comme une sorte de monothéisme primitif, dégénéré dans la suite en polythéisme, idée que défend aussi M. Curtius (*Griech.*

C'est à ce moment qu'Otfried Müller, déjà connu pour ses travaux mythologiques, parut avec ses *Prolégomènes;* et on peut dire, sans exagérer, qu'à lui revient l'honneur d'avoir créé la mythologie scientifique en créant une méthode[1]. Creuzer, Voss, Lobeck, sans renoncer à leurs systèmes — si sincère que l'on soit, on n'aime guère à convenir au premier moment de sa défaite — rendirent pleine justice à l'œuvre de leur jeune rival. Buttmann, Völcker, Welcker[2] adoptèrent presque en-

Gesch., I, 43). Preller (*Griech. Mythologie*, I, 91), Duncker (*Geschichte des Alterthums*, III, 27) et la plupart des mythologues modernes sont opposés à cette manière de voir, et M. Overbeck l'a refutée dans un ouvrage spécial (*Beiträge zur Erkenntniss und Kritik der Zeusreligion. Abhandlungen der phil.-hist. Klasse der K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*. Bd. I, n. 1, Leipzig, 1861).

[1] « Les critiques les plus graves, dit M. Guigniaut dans sa *Notice sur Creuzer*, lue dans la séance publique de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres, le 31 juillet 1863, les critiques les plus graves (de la *Symbolique*) furent celles d'Otfried Müller, esprit aussi étendu que pénétrant, qui entreprit dans un Essai remarquable de ramener la mythologie à l'histoire dont elle s'était trop écartée, d'en bannir les fantaisies, d'en déterminer la méthode, mais qui ne méconnut en elle ni le génie de la religion dont le mythe et le symbole sont inséparables, ni le libre développement que la poésie et l'art donnent à ces formes, ni même d'élément mythique et surnaturel, inhérent à la croyance religieuse, en vertu de sa nature et de son objet. » — « M. Creuzer, continue M. Guigniaut, fut frappé de ses observations plus qu'il ne voulait le paraître, » etc....

[2] V. Buttmann, *Mythologus*, Berlin, 1829. Völcker (*Mythologie des Japetischen Geschlechts*, 1824) se rencontra avec Müller plutôt qu'il n'en adopta les idées, puisque son ouvrage parut presqu'en même temps; il reconnut cependant que Müller avait le premier

tièrement ses vues et le premier mythologue allemand de nos jours, le regrettable Preller qu'une mort prématurée vient d'enlever à la science, a conquis la grande place qu'il occupe en suivant les traces d'Otfried Müller [1].

développé ces vues d'une façon méthodique. Welcker, il est vrai, (*Rhein. Mus. für Philol.*, XIII, 4) proteste contre la solidarité de ses idées et de celles de Müller ; cependant, comme le dit O. Müller lui-même (*Prol.*, p. 342), et comme l'a parfaitement démontré M. Jul. Cæsar (*Zur Charakteristik Otfried Müller's als Mytholog*, Marbourg, 1859), il ne s'en sépare guère dans le fond.

[1] V. Preller, *Griechische Mythologie*, 2e éd., Berlin, Weidmann, 1861 ; *Römische Mythologie*, ibid., 1858. Cf. Gerhard, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1854. — Sur la valeur qui reste encore aujourd'hui aux *Prologomena* d'O. Müller, cf. D. Müller, *Arès*, Braunschweig, 1849 ; *Zeus Lykæos*, Göttingen, 1851, et *Mythologie der griech. Stämme*, 1857 ; Eckermann, *Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie, nach der Anordnung Otfr. Müller's*, Halle, 1835, et Julius Cæsar, *Zur Charakteristik Otfried Müller's als Mytholog*, Marbourg, 1859. M. Max Müller, tout en donnant une direction toute nouvelle à la science mythologique, s'appuie cependant toujours sur la méthode d'Otf. Müller, qui d'ailleurs lui-même avait été « un des premiers à voir et à reconnaître que la philologie classique doit abandonner à la philologie comparée toutes les recherches étymologiques et que l'origine des mots grecs ne peut s'établir par leur comparaison avec des mots grecs. » l. c. p. 56. M. Rinck enfin, auteur d'une exposition générale de la religion grecque (*Die Religion der Hellenen*, Zürich, 1853 à 1855), qui renferme des choses excellentes à côté de bien des rêveries, s'appuye souvent encore sur Otfried Müller, et en accepte au moins les idées principales, s'il le combat fréquemment dans les détails. Il faut avouer cependant qu'il s'est élevé des critiques très-vives contre la méthode d'Otfried Müller. Nous rappelons la critique des *Prolégomènes* par F. C. Baur (*Jahrb. für Phil.* de Jahn, vol. VI, 1828); Stuhr (*Annales de Halle*, 1838); Fleischer, *De mythi græci natura*, Halle, 1838, l'opuscule du même savant, *De Odofredi*

Si de nos jours la mythologie comparée, à peine connue en 1825, bien qu'elle soit déjà contenue en germe dans l'œuvre de Creuzer, et bien qu'Otfried Müller lui-même en ait prédit le brillant avenir, si la mythologie comparée, qui ne date guère que de l'étude des *Védas* où s'inspirent principalement M. Kuhn et M. Max Müller, a un peu relégué sur le second plan la mythologie purement hellénique et a, par conséquent, contribué à faire vieillir quelque peu les idées d'Otfried Müller, cependant, même en ces études très-éloignées maintenant de leur point de départ, la méthode d'Otfried Müller est restée la méthode classique.

M. Renan, dans une étude qui est un chef-d'œuvre sur les travaux mythologiques de l'Allemagne[1], a montré sommairement, mais avec une netteté remarquable les qualités qui plaçaient à la tête de l'école hellénique — c'est ainsi qu'on appela plus spécialement le groupe de savants qui se rattachait à Otfried Müller — « l'homme rare que le soleil de Delphes enleva trop tôt à la science et qui, dans une vie de quarante années, sut indiquer ou résoudre avec une merveilleuse sagacité les problèmes les plus délicats de l'histoire des races helléniques. » Il a dit avec une autorité qu'on ne contestera pas, comment « doué d'une admirable intuition historique, d'un esprit juste et fin, Otfried Müller avait tracé la voie pour une véritable mythologie scientifi-

Mülleri historiæ et antiquitatis tractandæ ratione. Cleve, 1839, et Ross, *Hellenica*, I. Halle, 1846.

[1] *Études d'histoire religieuse*. Étude première.

que. » C'est cette voie que nous voudrions faire parcourir rapidement au lecteur français.

Ce qui frappe le plus peut-être dans ces études mythologiques de notre savant, c'est d'y voir réunies des qualités presque opposées et qui, trop souvent, s'excluent mutuellement. Un enthousiasme qui se communique et un sentiment poétique des plus délicats animent les investigations les plus arides en apparence, et s'allient naturellement au procédé le plus sévèrement méthodique que l'on puisse désirer. Les études de détail ne font jamais perdre de vue la portée de l'ensemble, et les idées générales, loin d'être étouffées par la masse et la minutie des recherches spéciales, leur communiquent, parce qu'on les sent toujours présentes, une vie supérieure.

Et cependant il serait difficile de trouver une tâche plus ardue que celle que se proposait le jeune savant de Göttingue. Faire comprendre le mythe, en s'abstenant de toute formule abstraite, pénétrer sa nature intime et l'analyser sans lui ôter la vie, en donner la clef tout en renonçant à des systèmes préconçus, en un mot introduire dans la mythologie la méthode historique qui venait de régénérer l'histoire proprement dite et le droit, c'était là une entreprise — Otfried Müller le sentait bien — où il devait forcément échouer, s'il ne rencontrait que des esprits dépourvus de sens historique, incapables de se dégager des notions abstraites au milieu desquelles nous vivons, ne sachant se transporter par intuition en d'autres temps et dans un autre état intellectuel.

Toute méthode scientifique doit commencer ce semble, par une définition satisfaisante; et s'il ne s'agissait de définir que la forme du mythe, rien ne serait plus aisé, assurément. Il suffirait, en effet, de dire qu'un mythe est le récit d'actions ou d'aventures individuelles, remontant à un temps primitif assez nettement séparé du temps historique. Cette définition épuiserait sans contredit la forme du phénomène, puisque, en lui enlevant un seul terme, le mythe ne serait plus mythe. Qu'on suppose le fait constaté au lieu d'être raconté, qu'au lieu de dire « la Nuit *enfanta* la Volupté et l'Imposture, » on donne à cette phrase une tournure générale en disant : « c'est la nuit qui *enfante* la volupté et l'imposture ; » qu'à la place d'êtres individualisés tels qu'Uranos et Néphélé on mette des idées générales, telles que le ciel et les nuées ; qu'au lieu de rapporter le fait aux jours d'autrefois, on le place dans le temps historique, que, par exemple, on mette la fondation de Cyrène en 628 où elle eut lieu réellement, tandis que la légende la fait remonter à Apollon conduisant une vierge aimée sur les côtes de la Libye : le mythe sera forcément détruit, on aura des idées philosophiques ou des faits historiques, on n'aura plus de légende.

Malheureusement il n'est pas aussi facile de déterminer l'essence que la forme de cet intéressant phénomène, et on n'y arrive guère qu'*a posteriori*, après avoir dégagé chaque mythe particulier de tout l'alliage que les siècles, les intérêts et les idées des générations successives y ont ajouté. Alors même, ce ne sera pas

une notion absolue, mais une idée historique que l'on pourra s'en former. L'abstraction, en effet, est l'antipode du mythe. Celui-ci, comme la religion, comme la poésie, comme la nature, comme tout ce qui a une vie organique, est complexe et n'a son existence que dans la complexité. C'est une synthèse dont aucun procédé chimique ne réussit à analyser et à saisir tous les éléments. On ne l'explique pas plus qu'on n'explique une œuvre d'art. On le sent, on s'en fait une idée par la seule imagination, qui nous transporte dans des temps et au milieu d'une manière de voir, de penser, de sentir et de s'exprimer, totalement différente de la nôtre.

Sans une sorte de divination il est donc impossible de le comprendre ; mais avec la puissance intuitive la plus développée on risquerait fort de se tromper, si l'on ne mettait le plus grand soin à rétablir, autant que possible, la forme primitive de chaque mythe. C'est à quoi s'applique le mythologue sérieux. Pour y arriver, il a heureusement mieux que des systèmes philosophiques : il a d'abord le secours de la *langue* — on sait la portée des noms légendaires ; — il peut contempler le *paysage* où ces gracieuses traditions ont pris naissance, et qui les a si souvent inspirées ; les *faits historiques* peuvent souvent lui expliquer leur point de départ ; il observera l'effet des *phénomènes de la nature* ; les cérémonies du *culte* et certaines *institutions* renferment des allusions qui sont, pour le voyant, des révélations sur le sens et la source des mythes, dont la complexité, nous l'avons dit, est le caractère le plus saillant, et que,

partant, il est impossible de classer rigoureusement.

Sans doute on rencontrera parfois isolément des éléments parfaitement distincts, et on est allé, à cause de cela, jusqu'à faire la division en mythes à fond philosophique et mythes à fond réel. Mais pour une fois qu'on trouve l'élément abstrait seul (le Temps dévorant ses enfants, par exemple), ou le fait réel sans portée générale (par exemple, les Crétois conduits par Apollon, et débarquant à Delphes), dans la grande majorité des mythes ces deux éléments sont indissolublement liés et fondus. Aussi, cette distinction en mythes philosophiques et historiques n'est-elle que très-rarement applicable. Dans les mythes théogoniques, il est vrai, l'élément de la réflexion domine, bien que des phénomènes naturels en aient inspiré une partie notable; mais ce même élément existe aussi très-visiblement dans les légendes locales, sous la forme d'une intervention de la divinité.

C'est que le mythe appartient à un temps où l'on ne savait pas encore séparer l'événement et l'idée, où l'on était disposé à voir dans tous les faits la main des puissances surnaturelles, et où l'on se représentait les mystères de la création comme des faits analogues à ceux que l'on voyait. L'intelligence humaine, en ces temps où florissait la légende, obéissait à d'autres lois que nos esprits nourris d'abstraction, et, comme l'enfant, elle croyait naïvement à l'identité de l'idée et de la réalité. Est-ce à dire qu'il faille, comme le fit Heyne, taxer de pauvreté l'esprit et la langue de ce peuple pri-

vilégié aux débuts de sa vie (*ingenii imbecillitas..... dictionis egestas*)[1]? Non certainement. Dire que la Grèce a été trop grossière pour exprimer autrement ses pensées, ses sentiments et ses expériences, parce qu'elle ne s'est servie que de l'expression mythique, ce serait comme si l'on disait qu'elle a été trop peu intelligente pour faire de la prose avant la cinquantième olympiade, puisqu'elle n'a produit que des poëtes, de pauvres gens comme Homère et Hésiode, Callinos et Tyrtée. Chaque période de l'histoire a son caractère et ses lois propres: ne reprochons pas au printemps de ne pas nous donner les fruits de l'automne, et ne demandons pas des épis au rosier ni des roses à la tige de blé. Soyons reconnaissants pour ces temps primitifs qui créèrent cet ensemble de mythes dont sortit la poésie grecque qu'ils avaient renfermée en germe, et surtout n'apportons pas à les juger des idées préconçues; ne nous attendons pas à y trouver certaines idées profondes qui n'appartiennent qu'à notre temps et ne nous obstinons pas à les y chercher; gardons-nous de vouloir rien enseigner à l'histoire, et laissons-nous en instruire. Pénétrer cet ensemble qui contient la civilisation première du peuple le plus grand de l'histoire, sa religion et sa poésie, sa science, sa pensée, son art, son langage, c'est une tâche qui récompensera toujours, quand même nous ne devrions pas, au bout

[1] Cette théorie de Heyne vient d'être reproduite de nouveau par M. Max Müller, qui appelle *maladie* (*disease*) ce que Heyne appelait *pauvreté*. (*Lectures on the Science of language*, second series.) On de la peine à s'expliquer cette méprise de l'éminent linguiste.

de nos recherches, retrouver dans ces créations lointaines nos propres manières de voir.

Car elle exige des investigations laborieuses, cette tâche qui exclut tout système *a priori*, des investigations conduites avec ordre et régularité. Avant tout, il s'agit de demander qui nous a conservé ces légendes ? Tantôt ce sont des écrivains, tantôt des monuments d'art; ceux-ci, cependant, plus propres à nous éclairer sur la nature des mythes que nous connaissons, qu'à nous en faire connaître d'autres que nous ayons ignorés. Quant à la première de ces sources, elle demande la critique la plus sévère. Il n'y a guère un seul ancien qui ne nous ait conservé un détail mythologique quelconque; mais tandis que les poëtes des époques primitives, Homère, Hésiode, les cycliques eux-mêmes, et les auteurs des poëmes généalogiques transmettent, sans douter un instant de leur réalité, les traditions telles qu'ils les ont reçues; les poëtes lyriques des sixième et cinquième siècles, tout en conservant une foi entière dans la réalité des faits légendaires, les croient cependant altérés, parce qu'ils ne peuvent les concilier avec leurs notions plus pures et plus élevées de morale. Ils les modifient donc, en essayant de les ramener à leur fond réel, et en voulant présenter les choses telles qu'elles avaient *dû* être, ils en effacent souvent le caractère local. Les tragiques, obéissant à des motifs moins graves, pénétrés cependant de religieuse croyance au noyau du mythe, le transforment, tantôt pour le rendre plus dramatique, tantôt pour plaire au patriotisme athénien, Euripide

surtout, qui y apporte sa manie d'innover et de philosopher. Les poëtes alexandrins enfin et romains ayant complétement perdu le sentiment des temps primitifs, n'y voient qu'un objet d'érudition et en altèrent ainsi complétement le caractère. Les prosateurs, de leur côté, n'ont pas moins que les poëtes contribué à détruire lentement la forme primitive de la tradition. Timidement d'abord, en essayant, comme le firent les logographes, d'y mettre de l'ordre, et en ensevelissant ainsi plus d'une fois les sources. Hérodote et Thucydide, trop croyants encore pour faire de la critique sérieuse, commencent cependant déjà à chercher dans la légende des faits historiques. Ils furent bientôt dépassés dans cette tendance par les historiens de l'âge suivant, Éphore, Théopompe, Anaximène, Évhémère, qui voulurent absolument changer le mythe en histoire, non pas dans le sens que nous donnons à ce mot, quand nous disons que le mythe est la source la plus importante de l'histoire, en ce que, tout poésie qu'il est, il nous révèle une phase de l'histoire intime du génie grec ; ils voulaient en tirer directement l'histoire exacte, extérieure des princes et des États. Ils en écartèrent le merveilleux, le fantastique, l'impossible; à ce qui restait, ils supposèrent des motifs qui n'appartenaient qu'à leur propre temps. Les philosophes, eux aussi, exercèrent une influence considérable sur la forme des mythes; car, tandis que les plus anciens d'entre eux employaient spontanément les expressions mythiques et confondaient ainsi leurs pen-

sées avec les actions du mythe traditionnel, les philosophes plus modernes, lorsque la vie religieuse commença à s'éteindre, se servirent avec intention de ce langage symbolique, et nous ont rendu fort difficile la tâche de distinguer le mythe primitif de leurs allégories préméditées. La source enfin la plus importante pour la mythologie ancienne se trouve chez les écrivains qui, comme Apollodore ou les scholiastes, mais surtout comme Pausanias, ont recueilli les légendes de la bouche du peuple, souvent aux lieux mêmes où elles avaient pris naissance et qui, sans y ajouter une foi bien robuste, les ont cependant transmises telles quelles[1].

Quelque importante, cependant, que soit la question de la conservation des mythes grecs, elle paraît d'un ordre tout à fait inférieur, quand nous la comparons à celle de leur naissance elle-même. Celui-là comprendrait mal leur nature mystérieuse, qui les croirait inventés par les poëtes. On ne croit pas à des fables inventées; et nous savons que les poëtes épiques et lyriques, que les logographes, que les peuples grecs y

[1] Cette partie des travaux de Müller a été heureusement reprise par M. Grote dans le chap. XVI, p. 460 à 617, de son *History of Greece*, vol. I, où il suit pas à pas Otfried Müller, avec moins de vie cependant et surtout avec moins de brièveté que l'auteur chez lequel il s'est inspiré. On ne peut que regretter qu'il ait cru devoir parler « de l'influence fâcheuse de la haute autorité de Müller, » après lui avoir tant emprunté. Preller, dans sa critique des sources mythographiques (*Griech. Mythologie*, p. 13 à 19, vol. I), ne s'écarte guère non plus du point de vue et de l'ordre de Müller, qu'il résume avec plus de liberté que M. Grote n'en a mis à l'amplifier.

crurent avec ferveur, et qu'ils les tenaient de la tradition. Or cette tradition, l'exactitude des détails de localité indique assez qu'elle naissait sur les lieux mêmes qu'elle illustrait et où, peu altérée par des alliages étrangers, elle s'était souvent maintenue intacte jusqu'au temps de Pausanias, c'est-à-dire jusqu'aux dernières heures de la vie hellénique[1].

[1] C'est surtout M. Forchhammer qui a repris cette thèse en la développant et en la poussant, il faut bien le dire, à l'extrême. V. surtout ses explications sur les mythes d'Orchomène (*Hellenika*, Berlin, Nicolai, 1837, I, p. 159 à 354). Il ne s'en est pas tenu aux phénomènes de nature locaux, il a pris même pour point de départ des faits généraux, jusqu'à faire de la guerre de Troie (*ibid.*, p. 360) « le combat de l'hiver contre la terre ». — M. Max Müller (l. c.), tout en proclamant la supériorité de la méthode d'Otfried Müller, s'en sépare sur ce point; car il croit que l'origine de presque tous les mythes européens sont antérieurs à la séparation des races aryennes. Il nous semble cependant qu'il est allé un peu trop loin dans ce sens. Bien des mythes, d'un caractère particulier, ne s'expliquent que par des détails locaux, le mythe de Tilphossa par exemple, celui des Lichades, etc. Les mythes généraux eux-mêmes, comme celui de Képhalos et de Prokris (cités par M. Max Müller, p. 68), du soleil et de la rosée, ont souvent besoin, de l'aveu même de M. Max Müller, d'explications par les phénomènes locaux (ici la forme du mont Hymette); mais il faut éviter avec soin de confondre la signification physique d'un dieu et l'identification de ce dieu avec un corps physique (Conf. Otf. Müller *Kl. Schr.* II, 233). D'autres fois ces mythes ne se ressemblent guère que par l'analogie, autrement dit par l'identité des lois intellectuelles de l'humanité qui, dans des circonstances analogues, produisent des résultats analogues. L'étymologie peut les expliquer par les noms donnés aux héros et par l'origine commune des langues européennes; mais l'observation de la nature humaine suffit pour en expliquer la naissance simultanée en diverses contrées. Toutefois nous ne voulons pas contester que des

Il ne faudrait pas croire davantage que l'élément historique des mythes participât seul à cette origine populaire, et que la partie idéale ou philosophique eût été ajoutée par les poëtes. Ces deux éléments naissaient simultanément, se pénétrant réciproquement, complétement fondus. Pour s'en convaincre, il suffit de remarquer les nombreuses allusions et les constants rapports aux localités que renferme l'élément idéal de chaque mythe; ou, mieux encore, de tenter l'entreprise impossible de séparer l'une de l'autre, la partie idéale et la partie réelle. Ce mélange particulier d'idées et de faits appartient donc à l'essence primitive du mythe, et il explique seul le fait incontestable de la croyance universelle qu'il rencontrait dans l'antiquité. Comment supposer, en effet, que ce fonds d'idées soit une invention revêtue de la forme du récit? Une invention de ce genre pourrait-elle être faite par des milliers d'hommes à la fois? Et si cela est impossible, si elle est l'ouvrage d'un seul, comment ce seul a-t-il convaincu tous les autres de la réalité de son invention? Ce fut-il un imposteur rusé qui, par toutes sortes de fraudes, et moyennant le con-

souvenirs vagues ne puissent avoir été apportés de la haute Asie; mais ils furent certainement profondément modifiés en Grèce sous l'empire d'une nature différente. Si Otfried Müller a donc été trop absolu en soutenant, contre Creuzer et Buttmann, la complète originalité de la mythologie grecque, au moins ne s'est-il pas trompé en soutenant qu'elle ne fut point l'importation d'une caste de prêtres asiatiques : et il ne contesta jamais que les aïeux des Hellènes n'eussent apporté de la Bactriane quelques tendances religieuses générales et communes à toutes les races aryennes.

cours de toute une classe de compères, réussit à imposer sa supercherie au peuple? Faut-il nous le représenter comme un homme de génie, sorte d'être supérieur, que le reste des mortels crussent sur parole, et dont ils acceptassent comme des révélations sacrées, ces mythes dont le voile cachait de salutaires vérités? Il a été impossible, jusqu'à présent, de prouver l'existence d'une caste ou d'une secte d'imposteurs de ce genre dans l'ancienne Hellade; et ceux qui ont insinué que les prêtres pouvaient bien avoir joué ce rôle, sont encore à prouver que cette opposition d'un état sacerdotal et d'un état laïque a jamais existé en Grèce.

D'ailleurs ce système artificiel d'une imposture — qu'elle soit grossière ou subtile, intéressée ou philanthropique, n'importe — est peu en rapport avec la noble simplicité des premiers temps, à moins que nous ne soyons trompés par l'impression totale que produit sur nous cette antique civilisation. Pour qui apporte à ces études le sentiment des temps primitifs, cette hypothèse d'un inventeur unique, et en général cette idée d'invention, d'action libre et intentionnelle par laquelle on eût revêtu de l'apparence de la vérité un récit auquel on ne croyait pas soi-même, cette hypothèse et cette idée seront écartées tout d'abord. A leur place s'établira la conviction de l'inconscience et d'une certaine nécessité dans la formation des mythes. Si l'allégorie, en effet, est un acte libre, volontaire, par lequel l'esprit choisit telle forme du monde réel pour en revêtir son idée toute faite, le mythe est un acte nécessaire, forcé, par

lequel l'âme envisage sous une forme concrète ce qu'elle n'est pas encore capable d'abstraire. Dans ces temps naïfs, certains motifs, soit de pensée, soit d'impression extérieure, soit d'événements, agissaient sur tous de la même façon, en sorte que les divers éléments s'identifièrent et se fondirent dans le mythe, sans que ceux par qui cela se fit, eussent reconnu cette diversité et s'en fussent rendu compte. Quand on se sera pénétré de cette idée, on verra qu'il importe peu de savoir si le mythe est une œuvre individuelle ou collective, que cette discussion ne touche pas le point principal de la question; car si l'individu, en racontant, en créant le mythe, ne fait qu'obéir aux mêmes motifs qui agissent aussi sur ses auditeurs, il ne sera plus que l'organe de tous, celui qui a le talent de donner le premier une forme et une expression à ce que tous voudraient exprimer.

Sans doute cette idée de la nécessité semblera obscure à plus d'un moderne, mais uniquement parce que, dans notre pensée moderne, nous n'avons aucune analogie pour cette activité *mythopoéique*, pour me servir d'une expression introduite par M. Grote; mais l'histoire doit-elle nier ce qui semble étrange, toutes les fois que ses recherches l'y conduisent? Ainsi on se rappelle, par exemple, le récit, dans le premier livre de l'*Iliade*, de Chrysès, le prêtre d'Apollon, appelant la vengeance du dieu sur les Achéens, et ceux-ci frappés de la peste. Supposons que la partie naturelle de ce mythe soit vraie, que la fille du prêtre ait été enlevée par Agamemnon, et

que la peste ait décimé les rangs des Grecs, on verra facilement comment tous ceux qui connaissaient ces faits, et dont l'âme était remplie de la croyance à la force vengeresse d'Apollon, durent simultanément, forcément et aussitôt, faire la conjecture qu'Apollon avait envoyé cette peste sur les prières de son prêtre, et qu'ils durent raconter ce fait avec autant d'assurance et de conviction que ce qu'ils avaient vu de leurs propres yeux. Dans cet exemple, il est vrai, le passage de la réalité au mythe est plus facile à saisir que d'habitude. Toujours cependant, même dans les mythes les plus compliqués, on peut retrouver cette transition. Dans aucun il n'y a invention arbitraire. Toujours la pensée pouvait, presque toujours elle devait être venue spontanément à beaucoup d'individus à la fois, et quand l'un d'eux l'exprimait le premier, il savait que les autres, nourris des mêmes idées, ne douteraient pas un instant de l'exactitude de la chose.

Toutefois la raison principale pour laquelle les mythes sont si compliqués dès leur naissance, c'est qu'ils ne sont presque jamais nés d'un seul coup, qu'il se sont formés lentement et successivement par l'action d'événements ou de circonstances tant intérieures qu'extérieures très-diverses, dont la tradition, qui vivait, toujours mobile, dans la bouche du peuple, et que l'écriture n'avait encore pétrifiée, ni même figée, recueillait toutes les impressions. C'est dans le cours des siècles, en un mot, qu'ils ont pris cette forme que nous leur ...ons. Voilà le fait capital que ne voient pas ceux qui

considèrent les mythes comme des allégories, inventées à un moment donné, par un individu déterminé, avec l'intention précise de cacher une pensée sous la forme d'un récit. En ce cas, en effet, il s'agirait simplement de trouver la clef pour interpréter tout le récit. Mais il en est autrement du vrai mythe qui « procède d'une disposition de l'âme dans laquelle toute vie intime, se rattachant généralement à des événements extérieurs, est nécessairement représentée par des personnages et des actes que l'on croit réels. » — Il ne s'agit pas ici d'un enseignement de doctrines que l'on aurait apportées en Grèce comme les missionnaires apportent l'Évangile au Groënland, il s'agit de récits « dont toute l'explication consiste à montrer leur naissance[1]. » Il faut trouver et

[1] Ces idées ont été tout récemment résumées avec bonheur, et presque textuellement reproduites, par M. Michel Bréal, dans son remarquable travail sur *Hercule et Cacus* (Paris, Durand, 1863, p. 3 et 5) que nous prenons plaisir à citer : « Les fables ne contiennent aucun mystère ; elles ne sont ni des faits historiques déguisés, ni des allégories, ni des métaphores, ni des symboles. Nous ne croyons pas que l'homme y ait enveloppé des idées trop abstraites pour être comprises sans image, ni trop hardies pour être exposées à découvert, ou de trop grand prix pour sortir de l'enseignement des sanctuaires et être livrées à la foule. Elles ne sont pas l'expression d'une antique sagesse, elles n'ont à nous apprendre aucune vérité profonde, ni physique, ni morale. Elles ne sont pas davantage le fruit de l'imagination poétique d'un peuple inventant des contes, afin de satisfaire son goût pour le langage figuré, pour les allégories et pour les paraboles. Un mythe de création populaire, pris à un moment donné de son développement naturel, ne signifie pas autre chose que ce qu'il dit en effet, et la *meilleure* ou, pour ainsi dire, la *seule manière de l'expliquer, c'est de remonter, à travers la*

démontrer la *genèse* du mythe; il faut, pour ainsi dire, refaire en sens inverse, tout ce que les siècles ont fait pour le former. Ce n'est donc pas par un *salto mortale* que l'on peut pénétrer dans la mythologie; ce n'est pas avec quelque pensée préconçue qu'on en peut entreprendre l'explication. Il faut de mille manières essayer de s'en rapprocher, avant qu'on puisse espérer en trouver le point saillant, la cause première, le vrai centre et le noyau d'une légende[1].

série de ses métamorphoses, jusqu'à son origine, et d'en écrire l'histoire. » Cf. la critique qu'a donnée Fr. Spiegel de l'ouvrage de M. Bréal dans la *Zeitschrift für vergl. Sprachforschung* d'Ad. Kuhn. Berlin, 1864. Vol. XIII, 5.

[1] On a beaucoup écrit sur la nature de la tradition populaire, et on a beaucoup fait pour son intelligence depuis que J. Grimm, dans sa *Mythologie allemande*, a soulevé et posé la question avec sa lucidité habituelle et le sentiment si délicat de la poésie nationale qui est la qualité éminente de son œuvre. Sans parler de l'Allemagne, on a vu en France l'esprit puissant de Fauriel, le savoir si étendu et si solide de M. Guigniaut et de M. Maury, le sens fin et délié de M. Ampère s'appliquer à ces études et pénétrer dans l'essence si complexe de ce phénomène. Les pages de M. Grote (l. c. chap. XIII), sur les différences et les anologies de la formation des légendes du moyen âge et celle des mythes grecs, ont jeté la plus vive lumière sur ces intéressantes questions. Mais c'est surtout aux travaux de l'école historique allemande qu'ils se sont inspirés; c'est, en particulier, guidés par la main ferme à la fois et délicate d'Otf. Müller, qu'ils ont pu s'avancer avec autant de sûreté sur ce terrain mouvant et qui semble se dérober au contact; c'est sa définition du mythe grec, par exemple, que M. Ampère applique à la tradition du moyen âge, lorsqu'il dit : « La *Sage* (le terme allemand pour *mythe*, ἀνθρώπων παλαῖαι ῥήσεις), la *Sage* doit être comptée parmi les produits spontanés de l'imagination humaine. La *Sage* a son existence propre comme la poésie, comme l'histoire, comme le

N'y a-t-il pas cependant certains mythes, celui de Prométhée et d'Épiméthée, par exemple, fort voisins de l'allégorie, et dont il semble difficile tout d'abord d'écarter l'origine par des idées abstraites, nettes et précises? Transportons-nous aux temps intermédiaires où ces mythes se formèrent, temps évidemment postérieurs à celui où naquirent les mythes des divinités; mais antérieurs de beaucoup à Hésiode. Représentons-nous ces temps où les imaginations étaient déjà remplies de mythes, et où ces mythes agissaient encore plus vigoureusement sur les esprits que dans des âges successifs plus éloignés de leur naissance. La religion avait accoutumé l'homme à se figurer sous forme de dieux personnels et les forces actives de la nature et les secours invisibles de puissances supérieures. On était habitué par là à personnifier, c'est-à-dire à concentrer sur un seul point

roman. Elle n'est pas la poésie, parce qu'elle n'est pas chantée, mais parlée; elle n'est pas l'histoire, parce qu'elle est dénuée de critique; elle n'est pas le roman, parce qu'elle est sincère, parce qu'elle a foi à ce qu'elle raconte. Elle n'invente pas, mais répète; elle peut se tromper, mais elle ne ment jamais. Ce récit souvent merveilleux que personne ne fabrique sciemment et que tout le monde falsifie sans le vouloir, qui se perpétue à la manière des chants primitifs et populaires, ce récit, quand il se rapporte, non à un héros, mais à un saint, s'appelle une légende. » (*Hist. litt. de France*, I, 310.) On a lieu d'être étonné qu'un esprit aussi distingué que M. Léo Joubert (l. c. p. 12), n'ait pas vu ce caractère du mythe, et compare l'action *mythopoéique* d'Homère à celle d'un Byron. Cf. aussi Thirlwall (*History of Greece*, I, p. 92, édition de New-York, 1855), qui adopte presque textuellement les idées de Müller à cet égard.

culminant tous les éléments d'une tendance intellectuelle, d'une qualité morale, d'un ordre d'idées quelconque dont on reconnaissait l'unité ; car ce point culminant se présentait à l'esprit tout naturellement, nécessairement même, comme un être personnel. Telles la Justice (Thémis), la Discorde (Éris), la Grâce (Charis), l'Intelligence (Métis), la Jeunesse (Hébé), qui représentaient aux yeux des Grecs des personnalités parfaitement distinctes, et dont l'existence avait sa raison dans le besoin impérieux des Grecs de considérer toute force physique et morale comme une personne. Encore une fois, nous avons ici affaire à une manière de voir étrangère à la nôtre et avec laquelle il est souvent fort difficile de s'identifier. En indiquer le fond n'est pas le fait du mythologue, mais de l'historien à venir de l'esprit humain, qui aura à nous présenter les diverses phases de cet esprit, et par conséquent celle-ci. Quoi qu'il en soit, en supposant même que la nécessité de personnifier n'existe plus à cette époque, relativement moderne, où des mythes comme celui de Prométhée se formèrent, la force irrésistible de l'habitude peut avoir fait que la manière de voir primitive se fût encore conservée. D'autres âges s'étaient ainsi représenté les choses, raison suffisante pour qu'on continuât à se les représenter ainsi, tout en étendant, par voie d'analogie, cette manière de penser à d'autres objets, pendant que, à demi éveillée, la conscience avertissait déjà vaguement le croyant que ce n'étaient là que de simples formes.

Supposons qu'une haute antiquité ait déjà personnifié

la Préméditation dans la figure de Prométhée, et qu'elle en ait fait le représentant de l'humanité dans le monde titanique, par cela même que la Prévoyance est la qualité la plus distinctive et la plus élevée de l'homme. Lui adjoindre comme frère le type de la qualité opposée, de l'Étourderie (Épiméthée), qualité tout aussi fréquente dans le genre humain, c'était chose fort naturelle, ce semble. Or celui qui comprenait que toute industrie humaine, et partant tout travail, tiennent à la possession du feu, celui qui, d'un autre côté, las du poids du jour, rêvait, comme toute l'antiquité, un paradis perdu, un âge d'or, de repos et de paix, celui-là devait spontanément supposer que le héros de l'intelligence et de l'activité humaines, que Prométhée avait le premier apporté le feu; il devait croire qu'en le dérobant il avait courroucé les dieux, qui punirent l'activité téméraire et inquiète de l'homme par la perte de l'antique bonheur, qui enchaînèrent cet esprit audacieux, toujours prêt à dépasser les limites imposées au mortel. Il semble que quiconque sait se transporter à la manière de penser et de voir de cette antique humanité, doit comprendre que le récit d'Hésiode sur Prométhée n'est pas une allégorie, mais un mythe[1].

[1] J'ai pris plaisir à reproduire cet exemple-là parmi ceux que donne Otf. Müller, parce que les progrès de la mythologie comparée viennent de confirmer, d'une manière éclatante, ce que l'helléniste avait établi, il y a quarante ans, sur de simples analogies et combinaisons. M. Adalb. Kuhn, qui a prouvé de la même manière la justesse des divinations, des hypothèses, si l'on veut, d'Otf. Müller sur les *Phlégyens*, etc., nous démontre (*Die Herabkunft des Feuers*

Il est juste de dire que ces sortes de mythes dont le sens était si facile à saisir, et qui semblaient inviter naturellement à l'allégorie, étaient plus exposées que les autres à être modifiées par les poëtes. Or les poëtes, précisément parce qu'il y croyaient, les modifiaient conformément aux manières de sentir et de penser de leur temps[1].

und des Göttertranks, Berlin, 1859, p. 12-18), que *Pramantha*, *pramatha*, en sanscrit, signifie celui qui allume le feu : qu'il est par conséquent analogue à l'épithète grecque de Prométhée, πυρφορός. Le mot est devenu naturellement Prométhée en grec (μανθάνω, et partant μῆθις viennent du sanscrit *mantha*). N'est-il pas naturel que ce nom de Prométhée qui avait perdu son sens de *porteur de feu*, et qui se trouvait *accidentellement* signifier *providus*, soit devenu le nom du Titan représentant l'intelligence humaine ? et ne fut-il pas tout aussi naturel de donner à ce *Prométhée* un frère, *Épiméthée*, tout comme le proverbe allemand oppose un mot, inusité dans toute autre combinaison, le mot *nachbedacht*, au mot existant déjà *vorbedacht?* On ne saurait trouver un exemple plus frappant pour prouver que l'abstraction suit, et ne précède point, en thèse générale, la création du mythe; que là où elle est en apparence antérieure au mythe, comme dans *Épiméthée*, elle a un caractère purement étymologique. Il est assez fréquent d'ailleurs qu'une fausse étymologie crée des traditions, même de nos jours.

[1] « On a discuté, dit Otf. Müller, si Homère et Hésiode comprennent ce qu'ils nous rapportent. Cette question repose sur l'ignorance des lois d'après lesquelles se forment les mythes. On suppose toujours que des sages ou des poëtes primitifs ont revêtu des idées claires et nettes de symboles et d'allégories, pris dans la suite pour des faits réels, et réputés comme tels. Mais comme l'expression du temps primitif était forcément symbolique, les termes abstraits n'existant pas encore, il s'ensuit que la pensée l'était également, puisque, si la pensée s'était déjà occupée d'idées abstraites, elle se serait aussi créé une langue pour les exprimer. Ce

Il ne suffit cependant pas, pour se faire une idée exacte d'un mythe, d'avoir compris en général la façon tout organique dont il se forme, il faut savoir quand le mythe particulier a pris naissance, et, comme à cet égard, les anciens ne sauraient nous donner aucun renseignement, c'est encore au mythe lui-même qu'il faut demander son jour de naissance. Ceci est assez facile pour les mythes purement historiques, ceux surtout, si nombreux, qui se rapportent à la fondation des colonies, comme l'a prouvé Otfried Müller, et d'après lui M. Max Müller. Pour peu qu'on sache la date de l'établissement, celle de la formation du mythe se trouve tout naturellement[1]. Une loi analogue ne doit-elle pas avoir

temps ne voyait et ne pouvait voir en toutes choses que des êtres personnels et divins (δαίμονες) : le malentendu, qu'on reproche aux poëtes postérieurs, était donc dès l'origine dans le mythe, naquit avec lui. Sans doute, au fur et à mesure que le mythe s'éloignait de son origine, sa signification première s'oblitérait, et on y attachait d'autres idées, surtout quand il était arraché au sol natal et transplanté ailleurs : la forme restait et se pétrifiait, l'esprit en disparaissait. Mais cette disparition ne fut pas soudaine, et il est probable qu'Homère conservait encore un vague souvenir de la signification primitive de certains mythes, tels que l'union de Zeus et de Héra; il est certain qu'il croyait encore sans restriction à celui du sceptre d'Agamemnon. » (*Prolegomena*, p. 342.)

[1] *L. c.*, p. 51 et 52. — C'est ainsi que nous savons que Byzance n'a été fondée que vers la 30e ol.; le mythe de la vache Io passant le Bosphore (le gué des bœufs), de sa fille Kéroessa (la corne), mère du héros fondateur, Byzas, ne peut donc avoir été formé qu'après cette époque. C'est ainsi encore que la tradition d'Alphée, suivant en Sicile Artémis qu'il aime, ne peut remonter au delà de la 5e ol., date de la fondation de Syracuse, vu que sur l'île d'Or-

présidé aux formations des mythes antérieurs à l'âge historique? L'existence du culte de Cadmos et des Cabires dans les seuls endroits de Thèbes et de Samothrace; la légende de Proserpine, recevant comme cadeau de noce Thèbes, Agrigente et Cyzique, trois villes si éloignées et sans aucun rapport entre elles; la présence d'Apollon dans la vallée de Tempé et à Crète, tout cela ne prouve-t-il pas irréfutablement qu'il faut placer la naissance de ces mythes avant le temps historique, puisqu'après le retour des Héraclides on ne mentionne plus de relations entre ces diverses villes?

C'est dans ce temps mythique, antérieur au retour des Héraclides, que la grande masse des mythes a ses racines: et le fait qu'aucun mythe ne se rapporte aux cinq siècles écoulés depuis cette révolution jusqu'à la 50e ol., le fait que l'art, la littérature et la poésie, tout comme la tradition, ne puisaient que dans cet âge mythique, ne prouve nullement que le mythe s'occupe

tygie il n'existait pas de rivières; que cependant les Olympiens, qui avaient apporté à la nouvelle colonie leur culte, ne pouvaient renoncer à leur croyance dans la fable des amours de leur Alphée et d'Artémis et supposèrent ainsi que la source d'Aréthuse contenait l'eau sainte de l'Alphée; de là le mythe d'Alphée, suivant Arctinos. Il en est de même de la fable du mariage de Jason et de Médée à Corcyre, portée en cette île par les Corinthiens, dans la 6e ol.; de celle de Manto et Rhakios, fondateurs de Phasélis, dans la 16e ol.; de celle déjà mentionnée de Cyrène, dans la 37e ol.

de préférence et exclusivement du passé. Pourquoi en effet les hommes du septième siècle n'auraient-ils pas revêtu de formes mythiques les faits du dixième au huitième siècle qui étaient aussi bien un passé pour eux que le temps antérieur ! Cette circonstance ne prouve pas non plus que la faculté mythopoéique ne s'attache et ne s'intéresse qu'à des conditions complétement différentes de l'actualité; car ne sait-on pas que les mythes qui se rapportent aux colonies elles-mêmes, à des familles, étaient les plus nombreux, et s'y perpétuaient dans les mêmes conditions qui existèrent lors de leur naissance? Non, la faculté créatrice des mythes n'existait simplement plus ou très-peu après l'an 1000 av. J. C., de sorte que le temps où se passent les événements mythiques et ceux où s'en forme le récit sont identiques. D'ailleurs, s'il ne datait pas par *tradition* du temps même des événements, le mythe n'aurait pu être qu'*invention*, et O. Müller repousse énergiquement cette idée. Le temps suivant orne sans doute, embellit, développe et transmet encore les légendes anciennes; mais il ne sait plus transformer en mythe sa propre actualité.

Toutefois il y a des exceptions, et nous en avons déjà vu quelques-unes; il est un ordre de faits qui était propre à maintenir au delà du temps mythique, la faculté créatrice du mythe, je veux parler des colonies. Rien n'était plus fait pour exciter l'âme à former des mythes que les établissements dans des pays lointains et inconnus. Ils renouvelaient, pour ainsi dire, ces temps

antiques où les peuples changeaient encore fréquemment leurs demeures, et élevaient à leurs dieux de nouveaux sanctuaires. Se confier à la haute mer, se créer une patrie nouvelle sur une côte au caractère étrange, dans des combats contre des indigènes sauvages, tout cela ne pouvait se faire sans grande hardiesse et sans croyance en des puissances surnaturelles. Alors d'antiques prophéties et des oracles pythiens durent enflammer le courage, des descendants des vieilles et nobles familles durent diriger l'expédition, des prophètes de haute autorité approuver la mesure. Dans le choix de l'emplacement, dans la fondation des premières demeures, tout semblait rempli de sens et d'une portée profonde, et on écoutait religieusement toute voix qui entreprenait de le deviner. Tout bonheur était dû à la faveur d'un dieu ou d'un héros, tout malheur était réputé la conséquence d'une faute, d'un acte contraire à la volonté du Destin; un monde invisible se dressait sans cesse derrière le monde visible. Des conditions de ce genre durent même, à une époque qui en général transmettait plutôt qu'elle ne créait des mythes, produire encore de vrais mythes, des mythes dans lesquels l'idée et le fait furent complétement fondus, et auxquels leurs propres créateurs ajoutaient une foi pleine et entière. Mais dès qu'on commençait à séparer l'élément idéal de l'élément réel, dès qu'on se livrait à des spéculations sur la divinité, dès qu'on établit, d'après des renseignements authentiques, des faits réels, la création du mythe dut cesser et céder la place à la philosophie et à l'histoire. Le

poëte, alors, devient l'organe du temps présent au lieu d'être celui du passé : le sens historique s'éveille, les connaissances géographiques et physiques s'étendent, et les philosophes prennent pour objet d'études la nature impersonnelle. L'usage de l'écriture coïncide avec cette révolution et arrête complétement la création du mythe. (vers l'ol. 60e, 516 av. J. C.)[1].

Le sentiment religieux était arrivé à un moment important dans son développement successif. Aux générations qui créèrent des mythes en obéissant à l'inspiration de toutes sortes d'idées, de sentiments et d'impressions étrangères aux temps modernes et qu'elles appliquaient à la nature et à l'humanité, avaient succédé des générations qui les transmirent comme des faits avec une foi entière. Le sentiment religieux de l'époque suivante, modifié par la philosophie, commence à transformer le mythe, œuvre qu'achève l'âge des *lumières* philosophiques, qui considère les fables comme des formes, non de la pensée antique, mais de la sienne propre. Le premier âge seul fut créateur dans le sens absolu du mot, bien que la période suivante continue son activité par voie d'analogie et d'induction. Enfin, tandis que l'époque de Pindare ne modifie que d'après une nécessité intime, celle d'Euripide s'en joue arbitrairement et s'en sert comme d'ornements poétiques. Il est vrai que, dans les parties les plus reculées de la Grèce, en Arcadie, par exemple, l'ancienne manière de voir et de penser dura

[1] Cf. Grote, *l. c.* I, p. 487.

beaucoup plus longtemps ; mais là le mythe n'était plus l'expression de toute la civilisation hellénique ; ce n'était plus qu'une sorte de *conte ;* c'est-à-dire qu'un jeu de l'imagination en opposition avec les idées régnantes. C'était pour le vrai mythe à peu près ce que la croyance aux revenants est à notre religion.

Dans la Grèce historique le véritable mythe avait cessé de se former, et des fables comme l'origine égyptienne de Cécrops ne sont que des sophismes historiques formés après coup, lorsque, vers le commencement du sixième siècle, les Athéniens entrèrent en relation avec les rois de Saïs. D'ailleurs la réunion des fables helléniques et asiatiques n'est, la plupart du temps, que l'œuvre de l'érudition grecque ; car toute véritable légende a besoin d'un sol sur lequel elle puisse vivre et se transmettre. Elle doit se rattacher à des familles, des peuples, des sanctuaires pour se conserver traditionnelle. Or, en quel endroit de Grèce pouvait-on raconter les fables de l'expédition de Bacchos aux Indes, des Argonautes doublant le nord de l'Europe, puisque ces pays ne savaient rien de Bacchos ni de Jason, et que les habitants de la Grèce n'avaient connaissance de ces pays que par les savants ? Il faut dire cependant que les mythes généalogiques, celui des petits-fils de Prométhée, par exemple, qui évidemment est d'origine récente, et ne peut être formé que lorsque déjà la petite tribu des Hellènes avait cessé d'habiter Égine, et avait donné son nom à toute la nation grecque[1], c'est-à-dire au temps d'Hésiode ; ceux des

[1] *Aiginetica,* p. 155.

descendants de Danaos, de Cadmos; celui des rois lydiens enfin, ne sont pas aussi artificiels que ceux dont il a été parlé tout à l'heure. Nous pouvons donc constater que, dans la seconde époque (de 1100 à 600 environ), pensées et opinions, mêlées avec des faits (généalogies, colonies), prirent souvent des formes mythiques, et que ces mythes furent réellement crus, ce qui ne fut plus guère le cas après la 50e ol.

Ayant ainsi constaté que le mythe n'a toute sa portée que lorsque nous en connaîtrons l'origine, et que connaître son origine c'est connaître sa première forme, il s'agit d'arriver à cette première forme. C'est ce qu'on fait en discernant le vêtement que les poëtes lui ont donné, et en détachant ce qu'ils ont ainsi ajouté ou altéré. Souvent, en effet, les poëtes, même les plus simples et les plus croyants, les ont changés sans le vouloir; souvent, par exemple, ils supposent des motifs personnels qui certainement ne se rencontraient pas dans les mythes anciens. La tradition ne disait point ce qu'avaient pensé Achille et Agamemnon; il lui suffisait de dire ce qu'ils avaient fait. Eschyle ne prit dans la tradition, telle que nous la trouvons chez Hésiode, que les faits du mythe de Prométhée; c'est lui qui ajouta les motifs.

Parfois l'évidence de cette supposition de désirs personnels et d'affections individuelles est manifeste, comme dans l'hymne à Apollon Pythien. Apollon cherche un sanctuaire et voudrait l'établir près de la source de Tilphossa qui l'a charmé; Tilphossa, craignant que la gloire du dieu n'obscurcisse la sienne, lui conseille

d'aller dans la vallée du Parnasse de Crissa, où elle espère qu'il sera dévoré par Python; Apollon cependant l'emporte dans la lutte contre le monstre, et pour punir Tilphossa, il l'étouffe sous un bloc de rocher. Il érige un autel à cet endroit même, puis il va à la recherche de prêtres pour le servir. Il aperçoit un navire crétois allant à Pythos dans un but de commerce, effraye l'équipage en prenant la forme d'un dauphin, et, en se mettant dans leur navire, les conduit à Crissa, où il leur apparaît sous forme humaine, se révèle et demande qu'ils lui élèvent un autel sur la côte; enfin, accompagnant sa marche du Péan, il les conduit à son sanctuaire du Parnasse, où il en fait ses prêtres.

Quels sont les vrais motifs de cette fable, c'est évidemment l'existence de Crétois à Crissa et au temple pythique, le culte d'Apollon à Tilphossa, le nom de Delphinien (nom qu'il portait à Cnossos en Crète); la source de Tilphossa enfin, se perdant sous un rocher. La légende ne disait probablement que ceci : Apollon, sous forme de dauphin, a conduit lui-même ses Crétois à Crissa; il avait voulu faire de Tilphossa un sanctuaire, mais il s'est contenté d'y élever un autel. Le poëte n'y ajoute rien; mais il fait de la querelle avec la source le centre de son récit, suppose le motif de la crainte, de la jalousie, de la ruse, de la vengeance, si bien que l'essentiel, le fait des Crétois, devient un accessoire.

Une autre influence non moins remarquable que les poëtes exercent sur le mythe, c'est celle d'effacer les différences entre les cultes locaux. C'est ainsi que, dans

la légende antique, Athéné apparaît comme un être agissant sur l'agriculture. Chez Homère elle est devenue la déesse de la raison pratique. Les poëtes suivants allèrent plus loin dans cette voie, en supposant ce caractère là où il était complétement étranger, comme dans les anciens mythes attiques. Bientôt le peuple grec, partout où il participait à la culture poétique, ne put presque plus imaginer sa déesse autrement que sous la forme que lui avait donnée Homère, et les anciennes idées ne laissèrent des traces obscures que dans quelques cérémonies et traditions locales. Voilà ce qui a fait dire à Hérodote qu'Homère et Hésiode avaient donné leur théologie aux Grecs. Il faut donc chercher avec soin les éléments antérieurs à ce travail poétique, parce qu'ils n'ont pu naître, une fois que les idées poétiques avaient cours, et que partant ils sont les éléments constitutifs.

Pour réduire ainsi la matière mythique à ses éléments primitifs, il faudra toujours faire le contraire des anciens, qui s'appliquaient à les mettre en rapport les uns avec les autres ; il faudra détruire ces rapports. On pourra certainement reprocher, et on n'a pas manqué de le faire, à ce procédé, sa tendance atomistique et destructive ; mais il ne faut pas oublier que, tout en analysant ces relations établies par les anciens, nous les respectons, et loin de les rejeter nous y ajoutons une haute importance ; il ne faut pas oublier que les éléments primitifs serviront surtout à nous faire mieux comprendre les modifications postérieures. Peut-être aussi exista-t-il, dès l'origine de certains

rapports, une unité, si l'on veut, qui n'est pas sans intérêt; enfin il ne faut pas aller dans cette analyse jusqu'à séparer ce qui, primitivement, naquit simultanément et réuni; il faut y apporter la compréhension des mythes; il faut voir où ils sont nés, à qui ils doivent leur naissance, et comment ils se sont développés. La localité, les acteurs, souvent des races détruites, les faits premiers qui les ont occasionnés, voilà ce qu'il faut rechercher; car souvent ce sont des usages du culte et des symboles[1], souvent aussi une étymologie mal comprise (Tarsus, par exemple), qui donnent naissance aux mythes.

Arrivé ainsi à l'élément primitif et constitutif du mythe, le mythologue peut commencer enfin l'œuvre de l'interprétation, qui n'est que le dernier résultat de la

[1] Le symbole lui-même, Otfried Müller le définit, dans une remarquable critique de l'*Aglaophamus* de Lobeck (*Kleine Schriften*, II, p. 62) après Kant (*Kritik der Urtheilskraft*, p. 255 et suiv.), en le distinguant nettement de l'attribut caractéristique, prêté aux figures allégoriques. Le symbole à ses yeux participe de la nature du mythe, c'est un objet sensible, à l'aide duquel l'esprit humain s'élève à des idées transcendantes, surnaturelles, parce qu'il n'a pas encore à sa disposition d'autres moyens pour y parvenir. Le vrai symbole, à l'époque de civilisation primitive où il se produit spontanément, ne comporte point d'explication, ni d'interprétation. Ici encore il y a identité de l'idée et de la forme. D'ailleurs, Otfr. Müller aurait pu le rappeler, tout langage est symbolique dans son essence et dans son origine : en donnant un sexe (genre) aux objets et aux idées, en disant *le* courage et *la* vérité, la langue personnifie encore aujourd'hui des notions abstraites, en disant *penser* (peser), elle symbolise encore aujourd'hui, parce que sa nature même est précisement d'être signe, symbole, et qu'elle a été créée avant que la puissance d'abstraction fut éveillée dans l'homme.

méthode d'O. Müller, puisque la marche suivie jusque-là a déjà résolu presque toute la difficulté. Dans la plupart des cas, en effet, le mythe s'explique lui-même dès qu'on en a découvert les racines. Quoi qu'il en soit, de cette façon seule on peut arriver à un résultat scientifique, tandis que tout autre procédé ne serait que supposition arbitraire, hypothèse gratuite, fondée sur une divination hasardée.

Reste cependant à comprendre le langage mythique. Ici nous sommes, on peut l'affirmer hardiment, bien plus aptes à démêler le vrai sens que ne le furent les Grecs de l'âge historique. Dans le mythe, voici le résultat des considérations qui précèdent, toutes sortes de pensées sur les rapports de la divinité, de la nature et de l'humanité sont représentées sous formes d'actions, d'êtres personnels. Partout respire la conviction que des êtres semblables à l'âme humaine vivent et agissent dans le monde physique et moral. On suppose une union étroite entre l'homme et la nature, et on considère les principes intellectuels de l'un et de l'autre comme homogènes. On va plus loin, l'esprit humain lui-même paraît souvent comme un esprit, un génie de la nature d'un caractère particulier. De là cette façon *démoniaque* de concevoir et de contempler la nature, façon de voir que les *lumières* de la pensée moderne ont complétement extirpée, et que nous ne pouvons plus nous représenter que par la spéculation, mais qui alors était naturelle[1].

[1] Telle n'est pas l'opinion de M. Max Müller (*Science du langage*,

Il est indispensable de bien se pénétrer de cette tendance du génie primitif, si l'on veut aborder l'interprétation du langage mystique, qui perd toute obscurité dès qu'on se place à ce point de vue. Cette interprétation, on doit l'entreprendre en y appliquant les procédés les plus divers, selon la nature de la légende dont il s'agit de découvrir le sens. Tantôt il faut insister sur le caractère humain que les Grecs prêtent à la nature, tantôt sur le symbolisme du langage ; l'analogie avec les traditions d'autres nations explique parfois la signification de mythes purement grecs ; l'étymologie est un instrument non moins puissant que la comparaison et la combinaison des mythes entre eux. L'intuition, ou pour mieux dire le sentiment de l'esprit primitif et de ses opérations, doit constamment accompagner l'interprète. En effet, puisqu'on prête à la nature, qui ne semblait point morte au Grec de cette époque, tous les rapports humains, il n'est pas étonnant que la génération joue un si grand rôle dans les mythes helléniques : on comprend aussitôt pourquoi Thésée est appelé fils d'Égée, Bellérophon de Glaucus, Glaucus et Égée étant deux épithètes de Poséidon ; on s'explique pourquoi Xuthos est père d'Ion, Cycnos de Tennès ; le blond et le cygne étant deux surnoms très-fréquents

trad. franç., p. 12), qui soutient que ce n'est que « graduellement qu'on a laissé prendre aux noms poétiques une personnalité divine qui n'avait jamais été dans la pensée de leurs premiers *inventeurs.* » En présence de ces théories, parties de si haut, on voit qu'il est né-...ire, même aujourd'hui encore, d'insister sur les idées d'Otfried

d'Apollon. Le mythe établit de la même façon des liens de fraternité qui viennent ainsi se greffer sur les rapports de paternité et souvent produisent un bizarre mélange. C'est ainsi par exemple que Minyas est fils d'Orchoménos, parce que les Minyens habitent Orchomène; fils de Chrysès, parce qu'il a beaucoup d'or; fils d'Arès, parce que la tribu était fort guerrière; fils de Sisyphe, l'Éolide, parce que les Minyens étaient proches parents des Éoliens; fils de Poséidon, parce qu'ils naviguent; fils d'Aléos enfin, nom d'un sanctuaire voisin, consacré à un démon de ce nom.

Le sexe des personnages mythiques n'est pas moins curieux à étudier, et il faut le tact le plus délié pour démêler le motif inconscient qui a déterminé l'usage à donner à tel principe un nom féminin, à tel autre un nom masculin. Dans l'origine l'homme est évidemment le principe créateur, la femme, le principe concevant: mais cette distinction est loin de suffire pour expliquer partout le sexe des divinités. Pourquoi, par exemple, la légende fit-elle de *Prométhée* un être mâle, tandis qu'Alcman en fait une femme, *Prométhéia?* C'est que la légende ne songeait qu'à l'esprit, au νοῦς hardi et scrutateur et ne pouvait se le figurer que sous la forme d'un homme, pendant que le poëte, qui avait en vue la providence, lui donne le sexe donné à tous les êtres qui se rattachent à la destinée, Moïra, Kèr, Aïsa, Anagké, Heimarméné, Némésis. Or, ces divinités ne se présentaient probablement à l'esprit grec comme des êtres féminins, que parce que leur activité cachée et silen-

cieuse leur rappelait l'existence de la femme, assise dans l'ombre auprès de sa quenouille et tirant le fil, etc., tout comme les Muses étaient évidemment femmes, parce que la femme est plus accessible que l'homme à l'enthousiasme qui, aux yeux des anciens, était toujours une sorte de souffrance (πάσχειν). Il en est du contraste qui devient combat dans le langage mythique, de l'union qui devient mariage, comme de la génération, de la fraternité, du sexe : le mythe aime à rendre extérieur et matériel ce qui est intérieur et moral ; il aime à donner à tout rapport la forme de l'action.

D'ailleurs, il n'est pas toujours possible d'interpréter tout ce qui se trouve dans un mythe, et on ne saurait faire une grammaire ou un dictionnaire de mythologie. Parfois, telle chose qui nous paraît être un symbole, ne signifie absolument rien ; parfois aussi le symbole, au lieu de répondre à une idée déterminée, correspond à un ensemble d'idées fort complexe et il n'y a pas de confusion plus fâcheuse que celle du symbole avec l'allégorie[1]. Que de choses, par exemple, ne signifie pas le serpent ? Tantôt c'est la fécondité de la nature, tantôt la jeunesse et la santé, tantôt, au contraire, le principe impur et destructeur de la nature. Puis, si très-souvent le même symbole se rencontre dans des contrées différentes pour indiquer la même idée, parce qu'après tout l'esprit humain obéit partout aux mêmes lois, ou que par hasard deux pays se ressemblent, si

[1] ...ez sur cette distinction essentielle, *Kl. Schriften*, II, p. 65.

on a retrouvé parmi les femmes d'Otahiti les mêmes cérémonies indécentes que chez les Égyptiennes, il arrive bien aussi que chez les divers peuples les symboles ont des significations diverses : Sirius, qui pour les Grecs est un chien enragé, est pour les Égyptiens la douce étoile d'Isis qui apporte aux champs les flots féconds du Nil.

L'analogie est sans doute un des moyens les plus utiles pour approfondir le mythe, et la nouvelle école de mythologie comparée lui doit des vues d'une grande importance. Toutefois, on ne saurait assez recommander la plus grande prudence en se servant de ce moyen ; et il ne faut pas en exagérer l'importance. Si l'on prétend, en effet, qu'il est impossible de traiter séparément de la mythologie grecque, on est bien près de tomber dans un extrême qui ressemble à la prétention des orientalistes qui veulent qu'on ne puisse apprendre le grec sans étudier le sanscrit. Certaines idées capitales peuvent sans doute être communes aux Hindous et aux Grecs ; mais les dieux, les cultes, les mythes helléniques appartiennent bien certainement à un temps et à des lieux déterminés. Qu'on étudie la mythologie des autres peuples, rien de mieux : car il y a évidemment une grande analogie entre le degré où est parvenu l'esprit humain chez les diverses nations au moment de la formation des mythes, et la comparaison nous aidera puissamment à nous identifier avec la manière de voir des peuples à ce moment qui nous occupe. Otfried Müller, le champion infatigable de l'originalité hellénique,

est le premier à engager le mythologue à ne pas se renfermer dans l'Hellade : « Tâchez avant tout, lui dit-il, de vous faire une idée vivante du sentiment avec lequel le Nadowessien adore son Grand-Esprit dans le fleuve mugissant et le fracas des cascades ; tenez compte aussi de l'impression que produisent les danses énervantes, le sauvage charivari de musique discordante, les gestes furieux qui accompagnent le culte des dieux chez les Nègres. Écoutez ensuite les accents de la sagesse religieuse des Indiens et lisez avec étonnement comment dans le pays du Gange une abondante richesse de poésie épique naît des idées divines prêtées à la vie du passé, et voyez comme toute lumière périt dans le culte affreux et sombre de Siva. Que le Zend-Avesta n'ait pas en vain transmis à la postérité des vestiges d'une sainte religion et d'un système sacerdotal complet ; que Firdussi vous montre encore tardivement de quelle manière une mythologie héroïque dut se former sous l'empire du dualisme. Est-il besoin de vous dire combien vous gagnerez à vous familiariser avec le Dieu des pères d'Israël, le créateur éternel du ciel et de la terre, qui partage en même temps les moindres soucis domestiques de ses patriarches, lui, dont la religion simple et pure, toute entourée et envahie presque par le culte orgiastique de Bel, se maintient dans son essence pendant des siècles sans jamais dégénérer complétement ; religion sublime qui inspire les langues enthousiastes et ardentes des prophètes et à laquelle les prêtres de Chaldée ont prêté des étincelles ? Jetez vos regards plus

loin et voyez toute une hiérarchie, une politique, une agriculture bienfaisante, une morale religieuse même, fondées sur le culte égyptien de la nature. Ne dédaignez pas les guides offerts à votre étude par les dieux du Nord qui règnent sur un peuple aux sentiments généreux ; voyez là encore la floraison d'une poésie héroïque, remplie de traditions de la grande invasion, fondues avec les idées du moyen âge chrétien, poésie dont la production principale (les *Niebelungen*), détachée de son sol primitif, occupe une place bizarrement isolée dans un monde qui lui est étranger. La confusion des Huns d'Attila avec ceux du dixième siècle, des Arabes espagnols et des Sarrasins de la terre promise, l'extension que les croisades donnent aux cycles légendaires, vous fourniront des renseignements utiles sur les mythes grecs, pourvu que vous n'oubliiez jamais l'arbitraire et la liberté avec lesquels on traitait ces légendes fantastiques, et le caractère si sobre au contraire et si grave du mythe grec. Promenez-vous donc sans crainte dans le labyrinthe de la poésie chevaleresque et romantique qui, s'emparant de toutes les grandeurs et de toutes les inspirations, se souciait peu du sol sur lequel pouvaient avoir germé les fleurs de sa poésie. Les dernières formes mêmes du mythe, le conte populaire qui se joue des mystères, les récits fantastiques des Mille et une Nuits, les nouvelles italiennes dont Shakespeare fait la base des plus sublimes poésies, un roman même, raconté pour tromper le temps, rien ne devrait vous échapper ; et nulle crainte de vous perdre ne devrait vous empê-

cher de vous livrer à ces pérégrinations. Abreuvez-vous et vous pénétrez de ce vin et de ces mets; que l'esprit du mythe, s'élevant de toutes ces manifestations, anime et excite votre imagination : bien des préjugés tomberont, bien des analogies conduiront votre étude à des voies nouvelles ! » Voilà ce qu'écrivit celui qu'on considère comme le partisan aveugle de l'Hellénisme, celui dont toute la vie fut occupée à revendiquer l'originalité de l'esprit hellénique. C'est qu'il distinguait entre la disposition d'esprit qu'il faut apporter à juger le mythe en général, et l'étude d'un mythe spécial : les conditions locales pouvaient seules à ses yeux l'expliquer, mais elles ne le pouvaient qu'autant que l'esprit se fût rendu un compte satisfaisant du procédé mythopoéique, à peu près le même chez tous les peuples primitifs.

On peut dire de l'étymologie ce qui a été dit de l'analogie ; c'est un instrument précieux qu'il faut employer avec la plus grande réserve. Tous les noms n'ont pas de signification. Parfois ce sont effectivement les noms de personnages réels qui se sont conservés ; les noms qui ont une signification évidente tels que Hora, Thémis, etc., sont généralement de date assez récente ; les divinités qui les portent n'ont ni histoire, ni culte particulier : elles accompagnent les dieux olympiens, mais elles ne deviennent jamais aussi personnelles qu'eux. Il n'en est pas ainsi de ceux-ci, ni des héros primitifs dont les appellations ressemblent si bien à des noms propres qu'il faut beaucoup de perspicacité pour en découvrir le sens, et qu'on ne saurait user d'assez de prudence. La

science moderne, en poussant cette étymologie jusque dans les langues mères du grec, a ouvert bien des jours nouveaux à cet égard : mais elle n'a pu réussir à trouver au gros de la mythologie grecque une origine indienne; et pour la grande masse des mythes la théorie de Müller est restée debout, malgré toutes les recherches nouvelles.

Toutefois, les deux moyens les plus puissants pour l'interprétation du mythe, seront toujours pour le côté idéal, l'intuition, pour le côté réel, la combinaison. Pour comprendre l'idée complexe d'un mythe, il ne suffit pas de raisonner, de tirer des conclusions et de faire des syllogismes, il faut reproduire en soi l'acte de cet esprit qui créa le mythe, il faut, par une sorte d'enthousiasme et de coopération simultanée de toutes les forces intellectuelles, saisir ce sens qui se dérobe : et tous les esprits ne sont pas capables de cette opération. Pour pénétrer le fait réel qui est au fond du mythe, c'est la combinaison qui, plus que la critique la plus sévère, doit guider l'interprète ; et nous entendons, par combinaison, le procédé par lequel nous recueillons et comparons un certain nombre de mythes pour en conclure aux faits qu'ils renferment. Si, par exemple, nous trouvons une centaine de mythes où il est question de Crétois accompagnant Apollon, et que d'un autre côté nous voyons par la comparaison que les fondateurs de culte sont toujours représentés dans les mythes comme des compagnons qui forment le cortége du dieu, pourrons-nous douter que les Crétois portèrent

à beaucoup d'endroits de la Grèce leur culte apollinaire ?

En résumant encore tout ce résumé que nous venons de donner de la méthode introduite par Müller, voici le résultat auquel nous arriverons : L'interprétation d'un mythe ne doit commencer qu'après qu'il est complétement dépouillé de toutes les superfétations dont les poëtes, les philosophes, les historiens l'ont couvert : or, arrivés à l'origine, c'est à peine si nous avons besoin d'explication : le mythe s'explique lui-même. Ce qui resterait obscur encore, s'éclaircirait bientôt pour celui qui aurait toujours présent à l'esprit le caractère anthropomorphique de la religion hellénique et le symbolisme du langage primitif, qui chercherait des analogies dans les traditions d'autres nations, qui se servirait, sans la forcer, de l'étymologie, qui combinerait les divers mythes et les comparerait, pour celui enfin et surtout qui saurait par intuition s'identifier avec la nature de l'esprit primitif.

Or, après avoir étudié de la même façon chaque mythe en particulier, son origine, sa portée, ses modifications, il sera sans doute possible à un esprit qui y apporte ce sentiment des époques primitives et cette sympathie pour leur vie naïve, de se faire une idée générale de la religion grecque, de son caractère, de ses tendances, de ses lois générales. On devine ce qui le frappera avant tout. Pas un mythe, il le verra sans peine, qui ne représente toutes sortes de pensées sur les rapports

de la divinité et de la nature avec l'humanité sous forme d'actes d'êtres individuels. La conviction que des êtres semblables aux hommes vivent et agissent dans le monde physique et moral, respire partout; elle forme le fond de toute la religion grecque et ce ne sont point les impressions reçues de la nature extérieure, telles que la terreur et l'étonnement, qui sauraient expliquer l'origine de cette religion. Elle est produite comme toutes les autres par ce sentiment naturel à l'esprit humain, qui lui fait supposer, comme fonds et réalité du monde phénoménal, un monde surnaturel, dont l'univers apparent n'est que le reflet[1]. Cette foi, aujourd'hui oblitérée ou effacée par la réflexion abstraite, fut vivante autrefois; c'est dire que, comme toutes les choses organiques, elle n'était point générale et abstraite, mais concrète et individuelle, ou, si l'on aime mieux, nationale. Il est évident, par conséquent, que sa forme différa selon les conditions dans lesquelles elle vécut. De là les formes nationales de la religion chez les peuples divers. Expliquer pourquoi on trouve telle forme chez tel peuple, c'est expliquer le caractère même de ce peuple. Car, si l'on voulait l'attribuer à l'influence seule de la nature extérieure, l'esprit humain ne serait plus qu'une force passive, incapable de rien créer et ce n'est point le devoir du mythologue ni de l'historien d'approfondir les raisons premières d'un caractère, soit individuel, soit

[1] Voyez une très-belle page sur cet état d'esprit des peuples primitifs dans *Orchomenos* (p. 142).

national. Il faut se contenter d'étudier ce caractère dans ses formes religieuses.

Nulle part il n'y eut plus de variétés dans ces formes qu'en Grèce; et la multiplicité de ses cultes ne fut réunie que plus tard dans un système commun. Car il est difficile de supposer que les mêmes cultes soient nés simultanément chez les diverses tribus, puisque chacun de ces cultes répond au caractère individuel d'une tribu particulière et ne peut s'expliquer que par ce caractère. On ne saurait pas davantage en attribuer la formation à des époques diverses de l'histoire d'une même tribu, puisque nous ne trouvons point de culte qui ait péri et qu'on ne peut surprendre le passage d'aucun culte dans un autre. Cette grande variété coïncide si naturellement avec le morcellement du pays, que la thèse de leur origine partielle et de leur réunion postérieure, grâce surtout aux migrations fréquentes des tribus, deviendrait infiniment probable, quand même l'étude particulière de chacun de ces mythes ne la confirmerait pas pleinement, en nous montrant clairement le berceau local de chacune des divinités grecques. On ne saurait donc admettre que le système, nullement complet d'ailleurs, que présente l'Olympe homérique, fût la forme primitive de la religion grecque, car il exclurait un grand nombre de divinités importantes, telles que Déméter et Bacchos[1].

[1] M. Eckermann (*l. c.*, p. 234 et suiv.) a fort bien développé cette idée de Müller, en montrant l'influence déterminante de l'Amphictyonie de Delphes sur la formation de ce système artificiel.

D'ailleurs la multiplicité et l'origine distincte, nationale, — et nous prenons ici ce mot dans son sens le plus restreint — de chaque divinité n'exclue nullement une certaine simplicité. Chacun de ces cultes exprimait le sentiment religieux en général, seulement en adoptant un caractère particulier, grâce à la nature et aux occupations de la tribu qui l'avait créé; et c'est avec ce caractère particulier, national, que nous le retrouvons plus tard dans la poésie. Ce ne sont donc pas des dogmes physiques ou moraux, des pensées philosophiques sur le monde et la divinité, qui forment le fond du culte; mais bien ce sentiment général du divin. On n'appelait point dieux les forces de la Nature, mais les dieux auxquels on croyait, on les supposait vivants dans la nature. Ce ne sont pas des talents et des aptitudes particulières de l'humanité qui sont divinisés, mais les dieux qui déjà existent président en les protégeant aux activités de leurs fidèles[1].

On aurait tort cependant de voir le caractère monothéiste dans cette source si simple du culte : le sentiment religieux. Le monothéisme suppose une abstraction complète de la Nature qui ne fut point dans le caractère du peuple grec. Mais on ne saurait nier qu'il y avait une certaine tendance constante vers le monothéisme[2]. Dans le

[1] V. Eckermann (*l. c.*, p. 237-247), qui explique fort bien comment la nature toute physique des divinités chthoniennes les empêcha de subir la même transformation en divinités intellectuelles.

[2] Conf. Duncker (*Geschichte der Griechen*, Berlin, 1856, I, p. 297 à 316.)

système qui prévalut plus tard, chaque divinité forme comme le membre d'un corps commun dont le chef est véritablement, sinon le dieu unique, du moins dieu par excellence, surtout quand il représente en même temps la destinée. D'ailleurs, ne l'oublions pas, dans le δαίμων le sentiment religieux du Grec conservait une divinité non personnifiée, fonds et source de tous les dieux personnels.

Il est dans la nature d'une foi vivante, naturelle, naïve, que deux directions contraires se la disputent. D'un côté, la divinité bienveillante est si proche, si familière, que l'homme lui parle comme à son prochain; d'un autre côté, un respect vague et presque mystique l'en éloigne et le remplit de crainte. Quelle différence n'y a-t-il pas entre les dieux homériques et les divinités des mystères, telles que Déméter et Bacchos. Parfois aussi, les deux côtés du sentiment religieux se réunissent dans le culte du même dieu. Il y a un Zeus, assembleur des nuages qui lance la foudre et qui arrose la terre, souverain du monde, le plus grand de ceux qui habitent l'éther, père des dieux et des mortels. Il est le bien absolu. C'est lui qui met la Mœra sur la balance; sa volonté est la destinée, et tout ce qui se fait, se fait afin que cette volonté soit accomplie. C'est lui enfin qui, d'après le magnifique récit de la Théogonie que peu de choses égalent en grandeur, c'est lui qui prend pour épouse Thémis, l'ordre physique et moral, pour engendrer avec elle les destinées humaines, les Mœres, tandis que Eurynome lui donne les Charites qui prêtent

du charme et de la grâce à tout ce qui est vie. « Pour quiconque ne reconnaît pas là, s'écrie Otfried Müller, de la religion, de la vraie et pure religion, pour celui-là Moïse et les prophètes ont écrit en vain. » Mais à côté de ce Zeus sublime, il y a le roi qui n'habite point l'éther, mais un palais de l'Olympe, nullement père des hommes et des dieux, mais patriarche d'une petite famille, pas trop étendue, à laquelle se borne son gouvernement (*Iliade*, XV, 197), soumis à la destinée comme tous les autres dieux; et parfois, cette familiarité, qui se trouve si fréquemment chez les peuples vraiment croyants, et qui fait dire au Napolitain tant d'injures à son cher saint Janvier, devient, comme nous le voyons souvent chez Homère, de la plaisanterie, on dirait une bienveillante ironie. Il semble que l'homme, sentant vaguement que, en somme, tout ce monde de dieux n'est que l'œuvre de son imagination, sourie, à la fin, de son propre ouvrage.

Le culte de ces divinités était évidemment commun à toute la tribu; tous les chefs politiques et guerriers présidaient aussi aux sacrifices, sortes de prêtres rois et de rois prêtres. Une véritable caste de prêtres n'a jamais existé en Grèce, moins encore une hiérarchie, et les mystères eux-mêmes ne prétendaient point donner de leçons sur l'être suprême; ils se contentaient de former et de présenter une sorte d'œuvre d'art dans le genre d'une tragédie, œuvre d'art où tout concourait : la pompe, la musique, la sculpture, l'architecture, la poésie, la danse et qui laissait cet effet de consolation, d'apaisement et

de confiance dont les écrivains anciens ont tant parlé[1].

D'ailleurs, en général, il n'y avait point de dogmes arrêtés dans les divers cultes, et la tradition n'en fournissait pas davantage, puisque le Grec n'avait que deux manières d'exprimer ses idées sur la divinité, le mythe et le symbole. Le mythe racontant une action par laquelle l'être divin se révèle dans sa force et dans son individualité; le symbole qui montre cette force et cette individualité aux sens par quelque objet qui a plus ou moins de rapport avec elles. Tous deux ont existé depuis l'origine, en même temps que la foi, puisque celle-ci ne se montrait, ne s'exprimait, ne se communiquait que par eux, et tout ce qu'on a dit sur le mythe s'applique avec autant de justesse au symbole. Il est spontané comme lui, inné dans l'homme. Toute physionomie est encore pour nous le symbole de l'esprit qui l'anime; la prosternation symbole involontaire de l'humiliation; le sacrifice symbole de la reconnaissance ou de l'expiation. Tout, en un mot, est symbole dans le culte, depuis la forme humaine attribuée aux dieux, jusqu'aux animaux qui les accompagnent, et ces symboles remontent tous à une époque bien antérieure à Homère, à l'époque où naquit la religion grecque.

« La différence caractéristique des religions de l'an-

[1] Je vois avec plaisir que M. Joubert (*l. c.*, p. 156 et 158), partage cette manière de voir d'Otf. Müller, très-éloignée de celle plus accréditée de Lobeck. Conf. d'ailleurs la monographie de Müller, sur ce sujet, réimprimée dans les *Kleine Schriften*, II, p. 242 et suivantes.

tiquité et de la nôtre consiste en ce que les anciens supposaient un rapport bien plus intime entre la vie intérieure et la vie extérieure, entre les sentiments religieux et les impressions que font sur nous les choses du monde et de la nature : il n'est rien de si petit, de si vil en apparence, à quoi les païens n'aient rattaché des sentiments vraiment religieux... Aussi le premier devoir de celui qui étudie les religions anciennes est-il de donner à ses regards une double direction, l'une vers le cœur de l'homme, où un besoin éternel et essentiel à la nature humaine provoque partout des sentiments religieux ; l'autre vers le monde extérieur et ses formes multiples, dont ces sentiments s'emparèrent aussitôt. Il n'est pas jusqu'à l'activité pratique et tout à fait utilitaire qui, en Grèce, ne devienne à son tour vie idéale, tant elle est pénétrée et remplie de sentiment religieux[1]. »

Mais qu'est-ce, après tout, que ce sentiment religieux? et c'est par cette définition que nous terminerons cette analyse des travaux mythologiques d'Otf. Müller; qu'est-ce sinon « un besoin général, quoique plus ou moins fort selon les époques, de l'âme humaine, d'être mise par certaines idées que nous appelons foi, et par des actes correspondants que nous appelons culte, d'être mise, dis-je, dans des dispositions particulières qui ne se retrouvent pas ailleurs? Or si ces dispositions agissent d'une manière bien-

[1] *Kl. Schr.*, II, p. 56, à propos de la *Mythologie de l'Art* de Böttiger.

faisante sur l'âme et se montrent saines et salutaires pour la vie entière, il en résulte naturellement un attachement inébranlable à ces idées[1]. » De là aussi la conservation de ces formes éprouvées — soit dogmes ou idées, soit actes ou rites — sans lesquelles on n'aurait plus qu'un sentiment religieux vain et creux, « le point, tout au plus, où pourrait germer la religion, nullement une religion. » Notre époque a le droit de se féliciter d'avoir compris le vide des âmes et des sociétés d'où la foi est absente : à défaut de croyance, il est heureux au moins qu'on commence à comprendre la croyance d'autrui : mieux vaut un sentiment religieux vague, qu'un rationalisme froid et abstrait. Müller cependant conteste énergiquement à cette religiosité indéterminée « le droit de s'enorgueillir et de jeter des regards de pitié dédaigneuse sur une vraie religion, fût-elle la plus grossière[2]. »

[1] *Kl. Schrift*, II, p. 75 et 81. A propos du livre *de la Religion*, de Benjamin Constant.

[2] *Ibid.* Cf. sur tout ceci le chapitre admirable de Wolf (dans ses *Vorlesungen über die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft.* 386-396), qui, sans y mettre la méthode d'Otf. Müller, le devance déjà par un grand nombre des idées qu'il y jette, plutôt qu'il ne les développe, sur la nature du mythe, du symbole et de la religion grecque en général. V. aussi Julius Cæsar, *Zur Charakteristik Otfried Müller's als Mytholog*, Marbourg, 1859 ; D. Müller (*Mythologie der griech. Stämme*, 1857 ; *Ares*, 1849 ; *Zeus Lykæos*, 1851), qui prétend se servir de la méthode d'Otfried Müller, mais qui semble l'exagérer un peu, et R. Eckermann (*Lehrbuch der Religionsgeschichte und Mythologie, nach der Anordnung K. Otf. Müller's*), Halle, 1845, qui s'éloigne beaucoup, sans s'en rendre

II. — HISTOIRE ET ANTIQUITÉS.

L'historien qui a étudié et pénétré le mythe, a accompli une partie considérable, en tous les cas la plus difficile de sa tâche, puisque toute une période, la pé-

compte, des principes de son modèle. — M. Maury dans son *Histoire des religions de la Grèce antique*, 1857-1859 s'est beaucoup inspiré d'Otf. Müller ; et M. Léo Joubert, dans un remarquable article sur le livre de M. Maury (*Essais de critique et d'histoire*, p. 114 et suiv.), a caractérisé en peu de traits sûrs et frappants le principe de la théorie de Müller. Toutefois ce jugement est un peu trop absolu, quand il déclare que Müller a introduit « dans l'étude de la mythologie la théorie des races ; » et que, selon lui, « le polythéisme des Hellènes est leur œuvre propre, une création spéciale de leur génie. » Sans doute, Otf. Müller ne croit pas que les Grecs aient apporté une religion positive de leur patrie orientale; mais il convient qu'une certaine tendance générale de cette religion pourrait bien y avoir sa source. Il ne mettait pas davantage les racines de tous les cultes dans les tribus : ces racines, il les voyait au contraire dans le temps antéhellénique, antérieur à l'âge peint par Homère; c'est-à-dire, dans l'époque pélasgique. Dès lors certains groupes de dieux existaient séparément. Zeus seul, le dieu du ciel, est vraiment commun (Cf. J. Overbeck, *Beiträge zur Erkenntniss und Kritik der Zeusreligion*, *Abhandlungen der phil.-hist. Classe der K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften*, vol. I, n. 1, Leipzig, 1861, avec le second chapitre de l'ouvrage de Müller dont nous donnons la traduction, et avec ses *Kleine Schriften*, II, 50 et 51, sur Böttiger). Müller ne considère pas non plus, comme le dit M. Joubert, le *polythéisme* comme un *développement historique* : il pense, au contraire, que la religion grecque fut polythéiste dès l'origine, malgré la croyance commune en Zeus. Le culte, selon lui, donnait de l'unité à la religion ; mais il était loin d'être *unique*. En cela, il se distingue profondément de Welcker qui admet un monothéisme primitif (Cf. *Griech. Götterlehre*).

riode primitive, et tout un élément de la vie nationale, la religion, sont contenus dans le mythe qui permet en même temps de deviner la nature particulière du peuple. L'importance de cette étude est doublement grande pour l'historien qui, comme Otfried Müller, s'intéresse particulièrement aux origines, qui poursuit dans l'histoire la connaissance du caractère national bien plus que celle des faits, et qui croit ne pouvoir expliquer le caractère hellénique et s'en faire une idée complète et fidèle, qu'en étudiant le caractère de chacune des races principales qui composent la nation grecque [1].

Ce sont les fondations que Otfried Müller déblaya d'abord. Ses études sur les Minyens, sur Égine, sur les Macédoniens, les Étrusques [2] permirent de discerner clairement ce monde pélasge d'où sortit la civilisation

[1] C'est donc tout l'opposé des deux derniers historiens de la Grèce qu'a fait O. Müller. M. Grote, en effet, poussant un peu loin l'esprit de critique, raconte les mythes sans leur accorder aucune portée historique; M. Curtius les passe complétement sous silence.

[2] Les deux volumes de Müller sur les *Étrusques* et sa monographie sur l'*Étrurie* (*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, réimprimée dans les *Kleine Schriften*, I, p. 129 à 220) ne peuvent naturellement entrer dans nos considérations que pour la partie des origines, communes aux populations italiennes et grecques. Tout ce que ces études renferment de curieux sur la géographie, les monuments, la langue, la religion et les institutions des Étrusques, est en dehors de notre sujet, qui est proprement de déterminer le rôle de Müller dans les études *helléniques*. D'ailleurs ces travaux qui, dans l'œuvre de Müller même, forment une digression, s'ils ont ouvert des points de vue nouveaux, et s'ils ont été les germes féconds d'études ultérieures, ont été dépassés, grâce à ses études mêmes, grâce aussi aux couvertes faites depuis 1830.

hellénique, et cette période achéenne, qui sépare la Grèce historique de la Grèce primitive et qu'on appelle l'âge héroïque. Arrivé à ce point et après avoir élucidé les origines de la race éolienne, il étudia d'abord la race dorienne, celle même qui, introduisant un principe nouveau dans le monde grec, causa par son invasion la révolution territoriale et politique la plus importante dans l'histoire de la Grèce. De l'apparition de cette race, en effet, les anciens dataient l'ère historique.

Des erreurs ont été relevées dans ces études, et Otfried Müller s'y attendait lui-même ; mais ces erreurs mêmes, ont été utiles en provoquant la discussion, et elles ont conduit à d'excellents résultats ; car « l'erreur, pour nous servir des termes de l'historien lui-même, poursuivie avec conséquence, désintéressement et sincérité est le chemin le plus sûr pour arriver à la vérité. » Le point de vue qui domine ces études a semblé trop exclusif à beaucoup de savants : pourtant, tout en lui ôtant ce qu'il avait d'absolu, l'école nouvelle s'y est arrêtée ; car on peut dire que toutes les tentatives de ramener la science à la théorie des origines orientales, en vogue avant Müller, ont été isolées et infructueuses. Sans doute, les découvertes de la linguistique ont donné raison, jusqu'à un certain point, à ceux qui voulaient rattacher l'histoire grecque à celle de l'Orient. Jusqu'à un certain point, disons-nous, car elles ont détruit complétement toutes les hypothèses sur une prétendue origine égyptienne ou hébraïque de la religion et de la sagesse helléniques. Si elles ont démontré la

filiation entre les Grecs et les Hindous, elles ont prouvé aussi que cette filiation n'est pas plus intime que celle qui rattache tous les peuples aryens au berceau commun de la Bactriane, et que les vagues souvenirs que les tribus grecques pouvaient avoir conservés de leur patrie asiatique, se bornaient à peu près à ce qu'en avaient gardé les autres branches de la souche commune. Aussi ces découvertes laissent-elles l'individualité du peuple et de la civilisation hellénique aussi intacte que celle des Celtes ou des Germains [1].

[1] V. à ce sujet les travaux, plusieurs fois cités dans le cours de cette *étude*, de MM. Schleicher, Max Müller, Ad. Kuhn, etc. Mais, nous le répétons parce qu'on a cru en France (V. un article de M. Taillandier dans la *Revue des Deux Mondes*, sur M. Fallmerayer) que les théories phéniciennes de M. Ed. Röth, et la thèse égyptienne de M. Jul. Braun, avaient réussi à se faire généralement adopter en Allemagne, l'opinion d'Otf. Müller sur l'originalité du peuple grec n'a nullement été ébranlée par les découvertes de la philologie comparée. Aucun savant Allemand, que nous sachions, n'a jusqu'à présent adopté les vues de M. Röth et de M. Braun, et on n'a pas commencé encore à revenir aux théories hébraïsantes de Leibnitz et de Huet. Si Niebuhr (*Vorles. üb. alte Gesch.*, I, p. 96) croit encore à la colonie phénicienne en Béotie; si M. Bernhardy (*Grundriss*, etc., I, p. 206) admet avec M. Röth l'origine orientale de l'art grec, ils ont soin d'affirmer nettement l'originalité de tout le reste de la civilisation hellénique. M. Curtius (*l. c.*, I, p 26, à 56), profitant des lumières que la philologie comparée a répandues sur ces questions difficiles, admet bien les origines asiatiques du peuple grec, mais dans un sens tout différent de celui que donne à ces mots M. Ed. Röth. Selon M. Curtius pour lequel le centre du monde hellénique n'est point la presqu'île européenne, mais la mer Égée, tous les Grecs sont venus de Phrygie, et ont occupé, sous le nom de Pélasges, la Grèce, non encore peuplée. Les Doriens entrant par le nord, les Ioniens par le sud, ne que les derniers venus de cette grande nation. Ce sont ces Grecs

D'ailleurs, ce qui importait surtout à Müller, c'était d'empêcher qu'on abordât l'étude de l'antiquité grecque, avec l'idée préconçue de la parenté avec les peuples de l'Asie. Car l'engouement pour l'antique civilisation asiatique était général depuis Creuzer, et

asiatiques qui apprirent le commerce des Phéniciens, mais pour en devenir les rivaux, pour les dépasser bientôt et pour les remplacer enfin, surtout en Égypte. Ce sont eux encore qui sont venus *coloniser* la Grèce européenne; mais ces colons furent Grecs eux-mêmes (V., notamment sur ce point, l'excellente argumentation de la p. 41). C'est à ces Grecs asiatiques que les Phéniciens apportèrent les cultes d'Héraclès et d'Aphrodite, et ce sont eux qui les introduisirent en Grèce sous la forme grecque qu'ils leur avaient donnée et en y ajoutant des dieux à eux propres tels que Poseidon, Artémis, Dionysos, Déméter, Athéné et surtout Apollon qui, comme tous les dieux, à l'exception de Zeus, est venu de l'Asie grecque (Sur l'importance du culte apollinaire pour le développement de la civilisation grecque, v. p. 58). — Tout au plus M. Curtius admet-il quelques traces d'influence de la race sémitique des Phéniciens en Crète (p. 75), et même sur quelques points très-rares du continent européen (*Péloponnèse*, II, p. 10-47 et ailleurs). On voit qu'il y a loin de ce système d'un hellénisme asiatique ou plutôt aryen, à celui d'un hellénisme sémitique ou égyptien, préconisé par les savants antérieurs à Otf. Müller. — Il faut reconnaître que Buttmann partage avec celui-ci l'honneur d'avoir réfuté, le premier, les opinions mises en circulation par Creuzer et son école au sujet des origines orientales de la philosophie et de la religion grecques. On lira toujours avec fruit le travail de ce savant *sur les rapports mythiques de la Grèce et de l'Asie* (dans le *Mythologus, II*). Toutefois ni Buttmann, ni Müller n'ont jamais contesté l'identité primitive des Grecs et des Aryens d'Asie, identité qu'est venue démontrer péremptoirement la linguistique moderne, et que Frédéric Schlegel (*Ueber die Sprache und Weisheit der Inder*. Heidelberg, 1808) entrevoyait longtemps avant l'époque dont nous parlons. Si l'on veut savoir à quoi s'en tenir sur l'autorité relative dont jouissent en Allemagne les théories *helléniques*

es mots de Pausanias[1] sur ces contemporains, semblaient écrits pour les savants allemands de ce temps : « Les Hellènes sont vraiment bien singuliers : ils admirent toujours beaucoup plus ce qui est étranger que ce qui est national. » Comme il avait été habituel au dix-septième siècle de tout rattacher à l'Ancien Testament et de tout expliquer par lui, ce fut à l'Égypte qu'on prétendait tout rapporter au commencement du siècle actuel. Müller ne s'opposait point à l'étude des analogies entre les civilisations orientales, mais il demandait qu'elle suivît l'étude de l'histoire grecque au lieu de la précéder.

Il commença cette histoire par le récit de la période mythique, mais afin d'éviter le reproche d'avoir pied sur un terrain par trop incertain, il s'appliqua tout d'abord à établir, d'après sa propre méthode, le contenu réel et historique des légendes, pour n'aborder qu'ensuite leur côté symbolique et religieux, certainement tout aussi important que le premier pour quiconque voit dans l'histoire plus que l'énumération des faits matériels. Le service qu'il rendit ainsi à la science est inappréciable : si l'histoire n'ose plus aujourd'hui traiter la légende antique « à peu près comme l'histoire se-

d'Otf. Müller et les nouvelles théories asiatiques de MM. Röth et Braun, qu'on lise les pages que consacre à cette question un des savants les plus estimés de l'Allemagne, M. Schömann (*Griech. Alterthümer*. Berlin, 1855, I, p. 9 à 18), qui n'hésite pas à défendre l'originalité de la civilisation grecque, tout en enlevant aux opinions de Müller ce qu'elles avaient de trop absolu.

[1] IX, XXXVI, 3,

crète des cabinets européens, » si l'on ne se permet plus d'envisager et d'expliquer « les nomenclatures symboliques des rois éleusiniens, comme des successions de princes modernes, » c'est à Otfried Müller et à son sentiment des temps primitifs qu'en revient tout le mérite.

A l'époque où se formèrent les premiers mythes, un peuple très-nombreux, celui des Pélasges, occupait la plus grande partie de la Grèce, notamment la Macédoine, la Thessalie, l'Épire, l'Attique et presque tout le Péloponnèse, les côtes de l'Asie Mineure, les îles et la majeure partie de l'Italie [1]. Ce peuple, base et germe

[1] Müller donne, dans ses *Étrusques*, I, p. 25 à 44, un tableau très-complet des peuples de l'Italie et des langues qu'ils parlaient. Selon lui, les habitants de l'Étrurie ne sont cependant pas tous d'origine pélasgique; car il faut distinguer avec soin le peuple pirate qui s'appelait les Pélasges-Tyrrhéniens, des Étrusques, nation d'origine inconnue, venue plus tard que les premiers d'au delà des Alpes, d'après Niebuhr (*Röm. Gesch.*, I, p. 113 à 115) et M. Mommsen (*Röm. Gesch*, I, p. 108 à 112). O. Müller, cependant (*Etrusker*, I, 75 et 99, et *Archäologie*, p. 179), les considérait encore comme un peuple primitif de l'Italie, tout en le séparant nettement des nations italiques parentes des races grecques. Il renversait l'ordre de Niebuhr, en supposant que les Tyrrhéniens ne quittèrent la Béotie qu'après le retour des Héraclides, et qu'ils trouvèrent les Étrusques établis en Toscane. L'opinion d'Auguste-Guil. Schlegel (*Heidelberger Jahrbücher der Litteratur*, 1816, n° 53 à 57, p. 856), qui veut qu'ils soient d'origine grecque, n'a presque pas trouvé de partisans. Pour donner une idée des aberrations où l'on s'est laissé entraîner dans cette question des Étrusques, il suffit de citer le gros volume de M. Eissner (*Die alten Pelasger*, Leipzig, 1825), qui soutient la thèse étrange que les Pélasges furent *nègres* ou tout au moins Abyssiniens!

de la nation hellénique, était, d'après les idées des anciens, un peuple autochthone ; son chef, « le divin Pélasgos, fils de la terre noire. » En d'autres termes, nous ne trouvons point de traces d'une population antérieure au peuple pélasge, et il est impossible de constater, si cette grande branche de la race indo-européenne en arrivant dans la péninsule, après s'être séparée de ses sœurs, trouva la Grèce déjà peuplée. Il est certain au contraire qu'elle resta à peu près pure et sans mélange et que les éléments égyptiens et phéniciens qu'y auraient introduits des colonies asiatiques, conduites par Cécrops, Danaos et Cadmos, sont les inventions d'une époque postérieure au septième siècle, quand sous Psammétichos, les Grecs, et les Athéniens en particulier, furent entrés en rapports suivis avec l'Égypte[1].

[1] La théorie de Müller sur les Pélasges est aujourd'hui adoptée par tout le monde savant, à peu d'exceptions près. Niebuhr, si impitoyable pour les hypothèses gratuites auxquelles on s'est livré au sujet de ce peuple, convient que les Hellènes, Achéens, Ioniens, Doriens, ne furent que des branches de ce peuple (*l. c.*, I, p. 28 et suiv. Cf. aussi p. 54, et ses opinions légèrement modifiées dans ses *Vorlesungen*, I, p. 97) ; il admet même que ses Sicèles — qu'ils distingue avec tant de soin des Sicules — sont une population pélasgique (*ibid.*, p. 48). MM. Mommsen (*l. c.*, I, p. 10), Curtius (*l. c.*, I, p. 26), C. F. Hermann (*Griech. Staats-Alterthümer*, I, p. 27), Schömann (*l. c.*, I, p. 3), et Bernhardy (*l. c.*, I, p. 224) se sont aussi rangés de cet avis, bien que ce dernier distingue avec plus de soin que ne l'avait fait Müller les populations thraces des populations pélasgiques de la péninsule balcanique, parentes les unes des autres. M. Thirlwall enfin (*Hist. de la Grèce ancienne*, trad. Joanne, p. 21, 27, 43, 60) a complétement épousé l'opinion d'Otf. Müller, et considère également le nom de Pélasges comme un nom général et

On ne saurait, en effet, douter de la *grécité* de ce grand peuple, bien que certaines apparences puissent tenter de le prendre pour une race barbare. D'un côté, les invasions des Achéens, des Ioniens et Doriens, des nations, en un mot, qui revendiquent plus spécialement le nom d'Hellènes, ne furent pas assez nombreuses pour helléniser une population barbare; d'un autre côté, les habitants des contrées restées pélasgiques pendant les temps historiques de la Grèce, telles que l'Arcadie et la Perrhébie, furent toujours considérés comme Grecs

collectif, semblable à ceux de Saxons, Francs, Alamans, et qui n'empêchait pas chacune des tribus pélasgiques d'avoir un nom particulier. Il combat d'ailleurs avec Müller l'hypothèse des colons étrangers en Grèce, et en général l'influence orientale avant le sixième siècle. Comparez aussi, sur les Pélasges, l'excellent chapitre consacré à la question par M. Alfred Maury (*Hist. des religions de la Grèce ancienne*, I, 1 à 50), où il considère partout la thèse d'Otf. Müller comme incontestablement acquise à la science, et Giseke (*Thrakisch-Pelasgische Stämme der Balkanhalbinsel*, 1858). On ne nous en voudra pas de n'avoir pas même fait allusion aux théories fantastiques de M. Gladstone sur les Pélasges et les Hellènes (*Studies on Homer and the Homeric age*, etc.). Quant à M. Ampère (*Hist. romaine à Rome*, I, p. 111 et suiv.) il confond évidemment la peuplade des Pélasges-Tyrrhéniens avec le nom générique de *Pélasges* donné à toute la race gréco-italienne qui couvrait les deux péninsules, lorsqu'il les distingue des aborigènes de l'Italie, et M. Michelet (*Hist. romaine*, I, p. 35) semble tomber dans la même erreur quand il montre les Pélasges chassant de partout les Sicules établis en Italie. Niebuhr (*Vorlesungen*, I, p. 103), en développant ses théories émises dans l'*Histoire romaine*, a parfaitement démontré l'identité de ces peuples. M. Grote, fidèle à son système de réserve extrême, refuse de s'expliquer sur la question (*l. c.* II, p. 350), de même qu'il se déclare incompétent sur les premières immigrations asiatiques (*ibid.*, p. 357).

par les habitants de Sparte et d'Argos ; et leur langue, bien qu'un peu différente, était comprise par eux. D'ailleurs, les anciens noms pélasgiques de villes, d'endroits, de héros, sont grecs et ne se distinguent des noms plus modernes que par un caractère un peu archaïque. Le fait enfin de la ressemblance du latin et du grec serait inexplicable, si l'on ne supposait une source commune, qui ne peut être autre que la langue des Pélasges.

Au nord-ouest des contrées pélasgiques, des populations barbares, celles notamment qui habitaient l'Illyrie, ne cessèrent d'inquiéter les établissements grecs ; et parvinrent même dans l'Épire, dans la Macédoine et la Thessalie à soumettre les habitants pélasges[1]. Dans ce dernier pays cependant l'élément grec, même soumis, continue toujours à prédominer, sinon politiquement, du moins par le nombre, le sang et la langue.

Quelques-unes des populations qui résidaient dans les montagnes de l'Épire et de la Thessalie, les Hellènes, les Achéens, les Minyens, les Ioniens, les Doriens enfin, toutes sœurs des Pélasges méridionaux, auraient pu sans doute en se réunissant poser un terme à ces inva-

[1] Il faut distinguer entre l'Emathie et la Thessalie, peuplées de Pélasges, et le petit pays de Macédoine proprement dit, habité par des barbares illyriens, point mis hors de toute contestation par Otf. Müller (*Makedonier*, p. 34 à 49). M. Desdevises du Dézert (*Géographie ancienne de la Macédoine*, p. 132 et 133) considère les Macédoniens, non-seulement comme Grecs, mais même comme Hellènes, fort à tort, je crois, puisque Hérodote. V, 20, 22, les oppose formellement aux Grecs.

sions barbares. Mais l'esprit de nationalité semble leur avoir fait défaut, et un instinct invincible et inexplicable les poussait vers le Sud, comme plus tard une sorte de fatalité semblait guider les hordes germaniques vers l'occident et le midi de l'Europe[1]. Toujours est-il que, les uns après les autres, ces Pélasges du Nord, Hellènes, Achéens, Minyens, Ioniens, Doriens, bientôt compris sous le nom collectif d'Hellènes, descendirent dans les vallées méridionales pour s'y fondre plus ou moins avec leurs frères, les Pélasges du Sud et les Lélèges, et former ainsi la nation hellénique[2].

Peu de révolutions ont eu des résultats aussi importants que celle-ci. Non-seulement la langue se transforma, non-seulement l'ordre politique devint complétement différent de ce qu'il avait été, non-seulement les mœurs pacifiques des habitants de la plaine firent place à la vie guerrière des montagnards; la religion elle-même, tout en conservant ses divinités et les rites de son culte, subit une métamorphose complète et

[1] M. Curtius (*l. c.*, p. 26) ne croit pas à des invasions par masses et, pour lui, comme pour O. Müller et M. Schömann (*l. c.* I, p. 5), les Hellènes ne sont que des tribus mieux douées et plus guerrières du même peuple pélasgique. C'est aussi l'opinion de M. Duncker (l. c., I, p. 9), qui voit dans tous les Pélasges des agriculteurs paisibles, et adopte l'étymologie de leur nom, proposé par O. Müller : les *hommes* d'*autrefois*.

[2] M. Gladstone (*Studies*, etc.) n'a pas réussi à faire accepter son hypothèse d'après laquelle les Hellènes seraient une seconde fournée d'Aryens descendus de l'intérieur de l'Asie et qui auraient été pour les Pélasges ce que les Francs furent pour les Celtes en Gaule.

fondamentale ; puisque les dieux qui n'avaient guère été jusque-là que les personnifications des forces de la nature, devinrent dès lors les représentants d'un ordre moral, de facultés intellectuelles, de lois sociales. En effet, la religion de ce peuple agricole, éminemment paisible et tout dominé par les influences de la nature physique, était une religion naturelle, c'est-à-dire une religion qui adorait les puissances secrètes de la nature. Dionysos, Déméter, Cora, Adonis, les Titans, les Cabires et Zeus, en tant que Dieu de l'éther[1], voilà ses divinités et ses héros dont le culte a un caractère essentiellement enthousiaste, orgiaque même. Les éléments guerriers de ce peuple prenant le dessus, nous voyons s'établir deux grands empires, l'un éolien, des Minyens d'Orchomène, l'autre achéen, des Atrides de Mycène. Dès lors, la religion commence à se modifier : le règne du Zeus olympien commence. Ce sont les tendances de l'esprit humain, bien plus que les aveugles forces de la nature, tantôt bienfaisantes, tantôt pernicieuses, que vont représenter et personnifier les dieux ; et cette tendance intellectuelle et morale va dominer plus complétement encore dès que les Doriens, dernière peuplade parente des antiques Pélasges, font irruption en Grèce et renouvellent le sang et la vie du peuple hellénique.

C'est cette révolution première et ses conséquences qu'Otfried Müller a étudiées à Égine, en Macédoine, à Athènes, à Samothrace et surtout en Béotie. Peut-être,

[1] M. Curtius (*l. c.*, I, p. 43) ne leur accorde que ce dernier et se range à l'idée du monothéisme primitif soutenu par Welcker.

s'il avait vécu, aurait-il fait des royautés achéennes du Péloponnèse une étude analogue, quoique ce sujet offrît bien moins de difficultés et qu'il ait été souvent traité avant et après Müller, par le seul fait de l'éclat que la poésie homérique a répandu sur ces dynasties du Sud.

Aucune de ces diverses tribus ne parvint dans l'âge antéhistorique à un degré plus élevé de civilisation que celle des Minyens, établis de très-bonne heure sur les rives du lac Copaïs, en Béotie. Leur richesse était proverbiale dès le temps d'Homère ; les ruines de leurs édifices remplissent le voyageur d'admiration ; les restes de leurs immenses travaux d'irrigation et de dessèchements, leurs canaux souterrains de plusieurs kilomètres d'étendue, rendent encore aujourd'hui témoignage de l'état avancé de leurs connaissances et des ressources dont ils disposaient. Le commerce et la navigation n'y étaient pas moins en honneur ni pratiqués avec moins de succès que l'agriculture. C'est à leur ombre, enfin, que prospérèrent l'antique Éleusis et la première Athènes, englouties plus tard par les flots du lac Copaïs et transportées en Attique ; la vieille Thèbes leur était soumise ; et une branche de la nation minyenne, établie sur le golfe de Pagase, organisa l'expédition des Argonautes, prélude des colonisations qui se perpétuèrent jusque dans l'âge historique. On trouve des Minyens à Lemnos, en Laconie, où ils se maintiennent longtemps à côté des Doriens, en Triphylie, sur la côte occidentale du Péloponnèse, dans l'île sacrée de Théra, en Afrique

même, où la florissante ville de Cyrène fut leur œuvre[1]. Partout ils portèrent, en même temps que leur civilisation matérielle, leurs idées religieuses. Les cultes de Zeus Laphystios et des Charites qui jouent un rôle s important dans la religion hellénique, remontent à Orchomène, et appartiennent en propre à la race minyenne.

Ceux qui partout en Grèce voient les traces de l'influence orientale, semblaient avoir beau jeu en attribuant au peuple minyen une origine égyptienne. Le nom même du roi Minyas qui fit construire ces canaux tant admirés ne rappelait-il pas celui du premier roi d'Égypte, de ce Ménès qui, par ses travaux dè dessèchement, gagna sur le Nil la terre sur laquelle il bâtit Memphis? Cette canalisation elle-même, l'architecture, l'agriculture, ne faisaient-elles pas songer involontairement au pays du lac Mœris et des Pyramides, à la terre classique de l'agriculture? Qu'on ajoute les caractères bizarres, et presque hiéroglyphiques, trouvés sur un monument découvert à Haliartos sur le lac Copaïs; les légendes sacrées d'une ressemblance frappante qui se sont conservées à Orchomène, comme à Thèbes d'Égypte, la fable notamment du voleur de Rhampsinit. Ne vénérait-on pas les anguilles du lac Copaïs comme celles du Nil? Ne retrouve-t-on pas dans les deux pays l'industrie de la tissanderie, et des plantes, in-

[1] Thirlwall (*l. c.*, p. 64 à 66) suit pas à pas ce récit de Müller, et Grote (*History of Grecc*, I, p. 168-183) adopte tous les résultats des recherches de Müller comme prouvés.

connues au reste de la Grèce, importées sans doute en Béotie par les colons égyptiens?

Si spécieuses que soient ces inductions, il est aussi aisé de les détruire que celles sur Cécrops et Danaos. Personne, en effet, ne sera étonné de voir la nature analogue de deux pays, crue périodique des eaux, fleuves qui apportent une fange fertile, îles flottantes et autres coïncidences de la nature du sol et du climat, produire des végétaux analogues, sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse d'une importation des grains. Et n'en est-il pas des hommes comme des plantes? La nature semblable des deux pays dut donner un caractère semblable à la vie des deux peuples. La nécessité de se garantir contre des inondations périodiques dut exciter l'industrie des deux nations à construire des édifices indestructibles et des canaux régulateurs; la fertilité merveilleuse du sol dut ici comme là favoriser l'agriculture; et le milieu analogue dut disposer l'âme des deux peuples à des directions d'idées analogues. Quant à la ressemblance de noms aussi simples et aussi courts que celui de Ménès, elle n'autorise aucune conclusion; et à ce compte, le Manou des Indiens, le Minos crétois, le Manès phrygien, le germain Mannus, pourraient aussi bien se rattacher aux rois de Memphis, que Minyas, qui d'ailleurs, loin d'avoir donné son nom aux Minyens, a évidemment été nommé d'après son peuple. Le conte du voleur de Rhampsinit que nous raconte Hérodote et qui ressemble tant à celui de Trophonius et Agamède, n'est, en effet, autre que ce mythe minyen; mais il ne

fut introduit en Égypte que par les Grecs qui, sous les rois de Saïs, hellénisèrent presque toute l'Égypte et lui portèrent tant d'autres fables que les prêtres égyptiens s'approprièrent avec empressement. Nous insistons sur ce point, car c'est cette théorie de l'originalité du peuple grec, originalité religieuse, politique, poétique et artistique que Otfried Müller a défendue dans tous ses écrits, et qui en a fait le fondateur et le chef de ce que quelques-uns appellent l'école hellénique[1].

Refaire, d'après Otfried Müller, l'histoire de ce glorieux peuple des Minyens qui, après avoir jeté un si grand éclat, a laissé si peu de traces et dont le nom disparaît presque dans l'âge historique de la Grèce, demanderait des développements que le cadre de ce travail ne saurait admettre. Il faudrait le suivre dans ses magnifiques descriptions des paysages de la Béotie, cette salle de danse d'Arès (Épaminondas), descriptions si nécessaires pour qui veut se former une idée

[1] V. surtout *Orchomenos*, etc., p. 102 et suiv., où il prouve que toutes les traditions sur Cécrops, Cadmos et Danaos sont l'œuvre des Ioniens établis en Égypte. Buttmann (*Die Minyae der ältesten Zeit* dans le *Mythologus*, II) arrive à peu près aux mêmes résultats qu'Otf. Müller. M. Schömann (*l, c.*, p. 16) et Preller (*l. c.*, II, p. 22, 45, 136) admettent comme prouvé par O. Müller que toutes ces prétendues colonisations asiatiques sont l'invention d'une époque postérieure au sixième siècle. V. aussi Ulrici (*Geschichte der Hellenischen Dichtkunst*, I, p. 286 et suiv.) Cf. plus haut, p. CCXV. M. Grote, qui n'est pas toujours d'accord avec O. Müller, a également adopté sa manière de voir sur Cécrops (*Hist. of Greece*, I, p. 268) et sur Cadmos (p. 300).

des conditions dans lesquelles dut se dérouler l'histoire de cette race antique. Il faudrait l'accompagner dans ses visites aux monuments de cette civilisation qui a disparu; dans ses interprétations poétiques autant que profondes et ingénieuses des légendes nationales de Trophonius et d'Athamante, le voir y rattacher avec une sagacité rare, la religion minyenne, comme il rattache au culte des Charites leur organisation politique ; il faudrait raconter dans leurs détails les exploits de leur roi Erginos qui, à la tête des Phlégyens-Lapithes, caste guerrière des Minyens, soumet la vieille Thèbes ; passer avec lui de Béotie en Thessalie et ne pas le quitter dans sa poursuite de l'expédition des Argonautes, — on sait comment les idées nationales de chaque pays et les additions postérieures des générations successives avaient obscurci et dénaturé les faits de cette aventureuse entreprise que le lointain entourait déjà d'un voile merveilleux[1]; — suivre ces Minyens d'Iol-

[1] Thirlwall (*l. c.*, p. 105) : « Dans le récit que nous venons de faire de l'expédition des Argonautes (comme d'une expédition minyenne), nous avons adopté l'opinion émise pour la première fois avec une profusion d'érudition et de déductions ingénieuses par Otf. Müller, dans son *Orchomenos*, et qui nous semble encore, dans son ensemble, l'hypothèse la plus vraisemblable. » — Grote (*l. c.*, I, p. 316 et suiv.), tout en ne distinguant pas, comme Müller, entre le fond originel de la légende et ses superfétations successives, ce qui l'entraîne à bien des erreurs, adopte également l'itinéraire de Müller. M. Curtius aussi (*l. c.*, I, p. 71) voit dans les Argonautes des Minyens. Tout le chapitre, d'ailleurs, de son livre sur Orchomène et les Minyens, est basé sur les recherches d'Otf.

cos à Lemnos, de Lemnos en Laconie, de là en Triphylie et à Théra, de Théra à Cyrène, revenir avec leur historien à Orchomène pour assister à leur ruine sous les coups de nouveaux immigrants, et à la triste existence que la nouvelle Orchomène devait encore traîner pendant des siècles comme ville alliée ou soumise à Thèbes, autrefois sa vassale. En ne se contentant pas de donner des résultats historiques sur les migrations, la domination, la puissance, les exploits et les destinées de ce petit peuple, représentant d'une époque obscure mais importante de l'histoire, représentant aussi d'une race que les historiens ont coutume de reléguer au second plan, bien qu'elle ait donné à la Grèce Alcée et Sappho, Pélopidas et Épaminondas, Müller en a pénétré l'histoire intime, telle qu'elle est déposée dans les traditions et es fables, les légendes et les poésies. Avec un sentiment unique dès vagues idées qu'un peuple primitif met dans son culte et dans ses mythes, il a développé les traits principaux de sa morale religieuse, les pensées éternelles d'une antique révolte contre la divinité, d'où viennent la misère et la démence et une expiation sanglante. Précisément, parce que toute l'existence de ce peuple est dans les mythes, et que ces mythes sont peut-être les plus compliqués de tous ceux qui sont venus à nous, il a pu le mieux ici faire preuve de cette étonnante pénétration qui est le caractère distinctif de

Müller. Seulement, selon M. Curtius, les Crétois sont venus en Béotie et non les Minyens en Crète, et les États éoliens et achéens lui paraissent nés par la fusion des Grecs d'Asie et des Grecs d'Europe.

son génie ; mais c'est aussi la raison pour laquelle il est impossible, sans paraître raconter une histoire toute imaginaire, de résumer ses travaux, de signaler tous les aperçus lumineux qui à chaque pas frappent et attachent le lecteur, les portraits si vivants qu'il fait du caractère national de chacune des petites tribus qui habitèrent la Béotie, et les considérations si naturelles par lesquelles il rattache ce caractère à la nature des lieux pour prouver que chacune de ces peuplades grecques a une individualité plus tranchée, et, quoique avec une si minime étendue, plus de vraie originalité que les plus grandes agglomérations de peuples en d'autres conditions géographiques. Des recherches et des discussions historiques ne se résument pas : reproduire une argumentation, ce serait la copier : contentons-nous des résultats généraux, indiquons surtout le terrain, le point de vue où s'est placé l'historien novateur : à défaut d'une analyse, on se fera au moins une idée du caractère de son œuvre : on verra en quel sens l'histoire du mythe, à ses yeux, était l'histoire du peuple.

« Des pensées, qui ne furent jamais inventées, se sont incorporées, d'après des lois mystérieuses, dans ces mythes antiques. Liés à des colléges de prêtres, des cérémonies sacrées, des tribus de peuples, ces mythes ont vécu avec eux, et se sont transformés comme eux. C'est de ces germes que s'est élevé l'arbre de la tradition, poussant ses rameaux de tous côtés, et accueillant sous son toit des peuples entiers. Mais de la sorte toute la vie d'un peuple s'est tellement identifiée

avec cet arbre que l'on ne peut arracher aucune branche sans blesser douloureusement le tronc lui-même. » Ce qui distingue si profondément la légende de l'histoire, c'est que celle-ci lègue à la mémoire des faits déterminés par l'écriture, tandis que la première ne sait jamais transmettre autre chose que tout l'ensemble des pensées de plusieurs siècles sur ce qui est arrivé ou sur ce qui est, et que, partant, elle implique l'histoire de tous ces siècles. Il est impossible que la légende soit une tradition purement extérieure, transmise pour le seul plaisir de la transmettre de père en fils et en petit-fils ; non, elle est la vie même du peuple entier, sa vie intime qui touchait chacun directement et à laquelle chacun participait. Bien plus, chez un peuple primitif libre, il n'y a pas d'autre activité intellectuelle, que précisément la légende et le mythe. Dans le mythe sont renfermés, comme dans un germe commun, toutes les croyances, les pensées, le savoir du peuple primitif. Mais c'est justement à cause de cela que la légende a une vie on ne peut plus mobile et variée ; comme elle vivait avec le peuple et en lui, de même tout ce qui touchait le peuple, tout phénomène nouveau, toute situation durable, tout état passager, tout agrandissement important de connaissances, devait y laisser son empreinte. Le mélange de tribus diverses, la qualité particulière du pays, la vie des montagnes et des lacs, tout devait la modifier diversement. Toutes les vicissitudes de la tribu, la légende les partageait. Avec toute migration, tout établissement, toute alliance du peuple, les légendes

aussi ont voyagé, se sont établies, se sont alliées[1].

Comme la configuration du sol enseigne l'histoire de toutes ses révolutions, de même dans la tradition des légendes venues jusqu'à nous gît conservée l'histoire de longs siècles, ne fût-ce que par vestiges isolés dont il s'agit de suivre les indications obscures. Car s'il n'est pas douteux que la pensée et les sentiments d'un peuple pendant de longues générations, sont plus dignes d'être contemplés et étudiés que les actes isolés d'un individu, il est certain aussi qu'il est bien plus difficile de les faire revivre. Otfried Müller cependant y a réussi : à lire son livre si éloquent et si dramatique malgré l'érudition inattaquable qui en forme la base, on se sent transporté au milieu d'une nature qui n'est plus, on revit avec ce peuple glorieux dont la civilisation précoce devait périr longtemps avant le grand jour de l'histoire, et que les Grecs du temps de Périclès ne connaissaient plus guère que par les grandioses ruines de ses travaux gigantesques ; on voit sous l'empire de cette nature, profondément modifiée aujourd'hui, naître ces mythes qui renferment les idées les plus profondes de la religion grecque ; on assiste à ces lointaines expéditions dont nous entendons encore l'écho dans les légendes des Argonautes. Un monde qui avait disparu pour toujours, l'érudition et le génie l'ont évoqué avec tous les caractères de la dernière évidence.

[1] M. Eckermann (*l. c.*, p. 229 et suiv.) a très-bien développé cette idée d'Otf. Müller, en montrant par des exemples le profit que l'historien peut tirer de la légende.

Il était plus facile de raconter la chute de cette puissance minyenne qui avait rempli de sa gloire des siècles entiers. Le crépuscule de l'histoire en éclaire déjà les sinistres péripéties. On peut même dire que la ruine des Minyens d'Iolcos par l'invasion des Thessaliens est le fait décisif qui sépare l'époque légendaire des temps historiques. Ce furent ces Thessaliens, en effet, qui après avoir soumis les Achéens du Nord, poussèrent sur la vallée du lac Copaïs, cette peuplade des Éoliens Béotiens, dont la contrée allait prendre le nom, qui ébranlèrent les Doriens, et furent la cause indirecte de cette conquête du Péloponnèse, source première d'une division complétement nouvelle et définitive des pays grecs entre les diverses tribus. Pris entre ces Éoliens Béotiens, fuyant devant les Thessaliens, et les Achéens du Péloponnèse, chassés de leurs demeures par les Doriens, les Minyens et les Cadméens succombent: Orchomène et Thèbes deviennent des villes béotiennes ; quelques familles sacerdotales seules rappelèrent encore dans les temps historiques, leur origine minyenne. Un peuple lourd et matériel, passionné, mais sans aucune des aspirations nobles qui distinguent les autres tribus grecques, un peuple qui devait produire de grands individus, mais qui n'arriva jamais à une civilisation supérieure, ensevelit jusqu'au souvenir de ses glorieux prédécesseurs; et une civilisation brillante disparut.

Toutefois, quelle que soit l'importance de l'empire

minyen qui, avant et pendant la domination des Achéens dans le Péloponnèse, rivalisait avec la puissance des Atrides, il appartient à un âge antéhistorique; et, s'il a légué à la Grèce de poétiques et profondes légendes, des cultes de divinités qui durent exercer une grande influence, il n'a point agi directement sur la marche des événements depuis le douzième siècle. Après les violentes agitations qu'amena la soumission des Achéens du Nord par les Thessaliens, de ceux du Sud par les Doriens, les Thraces, et bientôt après eux les Béotiens, envahirent le pays des Minyens d'Orchomène et des Cadméens de Thèbes, et finirent par donner leur nom à ce pays [1]. Les antiques peuplades des Pélasges disparaissent presque complétement de la scène pour laisser la place aux tribus guerrières mises en mouvement par la secousse qui était partie de Thessalie. Dans la langue, les dialectes commencent à se séparer les uns des autres. Dans les poëmes homériques en effet, ils sont encore complétement unis, bien que le ton ionien y domine incontestablement [2]. Après le retour

[1] M. Curtius (*l. c.*, p. 84), partage complétement l'avis de Müller sur la cause première de ces migrations : seulement il identifie, sans trop de preuves, ces envahisseurs thessaliens avec la peuplade des *Græci*. Cf. Grote (*l. c.*, II, p. 24).

[2] Cf. A. Guil. Schlegel (*Heidelb. Jahrb. der Litt.*, 1816, p. 847) Bernhardy (*Grundriss*, etc., vol. I, p. 29). La langue de Pélasges fut grecque, en effet; mais il était réservé aux Hellènes d'introduire l'article, que n'ont point ni le latin ni la langue épique, ces deux idiomes les plus proches de l'antique langage pélasgique; or c'est là encore une révolution amenée par les Hellènes, puisque nous voyons par les langues romanes de quelle crise linguistique l'introduction de

des Héraclides, langue et poésie cessent, pour ainsi dire, d'être grecques pour devenir éolienne, ionienne et dorienne.

Or, ce mouvement qui allait métamorphoser la Grèce, et qui, pour l'antiquité inaugura l'âge historique, partit de la race dorienne. Quittant, la dernière, les demeures montagneuses des races helléniques, elle termina l'époque des migrations, et, telles que les diverses races s'étaient partagées entre elles la Péninsule et les îles, après la descente des Doriens, telles elles devaient rester divisées jusqu'au dernier jour de l'histoire grecque [1].

l'article est le symptôme. M. Curtius (*l. c.*, p. 15 à 25) a fort bien exposé cette question et me paraît en avoir dit le dernier mot, c'est-à-dire : langue originelle commune aux Grecs et aux Italiens (Pélasges) : plus tard division en dialectes ionien et dorien de ce langage primitif, dont les restes survivent dans ce qu'on est convenu d'appeler le dialecte éolien.

[1] L'histoire de la race dorienne que nous donnons ici, d'après Otf. Müller, ne va que jusqu'à la guerre du Péloponnèse. On n'en sera point étonné. Nous exposons ici les résultats nouveaux des recherches de Müller. Sur les époques postérieures de l'histoire de Sparte, on consultera toujours utilement l'ouvrage de Manso (*Sparta*, Leipzig, 1800, 4 vol. in-8), dont le premier livre seul, qui comprend les origines et l'histoire de Sparte jusqu'en 430, a été si complétement effacé par le travail de Müller, qu'il est impossible de le consulter encore. On ne le trouvera donc pas cité dans le cours de ce travail. M. Thirlwall est en effet presque indulgent quand il dit (*l. c.*, p. 570) : « On lira avec fruit la *Sparte* de Manso, bien que sa prolixité et ses fréquentes erreurs critiques forment un contraste frappant avec l'abondance concise de Müller et cette sagacité qui ne lui fait jamais faute, bien qu'elle se trompe quelquefois... Le grand ouvrage de Müller, ajoute-t-il, restera long-

C'est dans la partie de la Thessalie, appelée l'Hestiœotis, dans le bassin du Pénée et dans la vallée de Tempé, tant chantée par les poëtes, que demeura dans les temps les plus reculés, le valeureux peuple des Doriens, sous le sceptre de son vaillant roi Égimios, dont Pindare vante encore les lois vénérables, et dont un antique poëme racontait les exploits et l'alliance avec Héraclès dans la guerre contre les Lapithes. C'est à cette alliance que la tradition faisait remonter la division en trois tribus, qui persista parmi les Doriens de Sparte, de Crète, d'Argos et de Corinthe, jusqu'au dernier jour de leur histoire. Dymas et Pamphyle, les fils légitimes d'Égimios, et Hyllas, fils d'Héraclès, adopté par son allié dorien, donnèrent à ces tribus les noms d'Hylléens, de Dymanes et de Pamphyles. Déjà de ces premières demeures et des bouches du Pénée, de hardis aventuriers, allèrent comme de vrais Normands, sur de légères barques, aborder dans les îles du Sud, et porter en Crète leur dieu de Tempé, l'Apollon dorien, et avec lui leurs lois d'Égimios, qui bientôt devaient, sous le gouvernement du Dorien Minos, répandre au loin la gloire du nom Crétois [1]. Sans doute, bien des siècles

temps encore le meilleur ouvrage à consulter sur cette matière. » Partout, d'ailleurs, M. Thirlwall oppose la solidité de Müller à l'abus de l'hypothèse qu'il trouve chez Hüllmann, Lachmann, Stuhr et même chez Kortüm, que M. Grote a le singulier caprice de préférer à Müller.

[1] M. Grote (*l. c.* II, p. 35 à 42 et p. 47), adopte, sur tous ces points, les hypothèses d'Otf. Müller; quoiqu'il se refuse à voir dans Minos un Dorien. Le dernier historien de la Grèce, M. Curtius, est

après ces événements lointains, les Doriens du Péloponnèse vinrent rejoindre leurs frères de Crète, mais il ne leur resta rien à faire pour s'assimiler l'île, déjà *dorisée* de longtemps.

Cependant le gros du peuple dorien, s'était rapproché du Sud par la voie de terre, et fixé dans la vallée du Céphise, entre l'Œta et le Parnasse, autrefois occupée par les Dryopes, peuplade pélasgique qu'ils venaient de chasser en partie, en partie de soumettre et de consacrer à leur dieu national Apollon. C'est de cette petite contrée à laquelle ils attachèrent leur nom, c'est de la Doride que partit l'expédition qui dut si profondément troubler la Grèce entière, et qui est connue dans l'histoire légendaire sous le nom du *Retour des Héraclides*. Le mythe d'Héraclès, en effet, de ce héros injustement privé de ses droits à la domination d'Argos, devait lé-

revenu à l'ancienne thèse qui considère les établissements doriens en Crète comme partis des Doriens de Laconie. Il n'appuie cependant cette idée par aucun argument (V. *Griech. Gesch.*, I, p. 144). Avant M. Curtius déjà, Höck (*Kreta*, II, p. 15 à 39), Heffter (*Die Götterdienste auf Rhodos*, Zerbst, 1827-33, p. 152, note. 653), et surtout Thirlwall (*l. c.*, p. 97) ont émis des doutes sur cette première immigration dorienne en Crète, quoique ce dernier savant convienne qu'Otf. Müller « a présenté cette thèse au monde savant sous l'aspect le plus séduisant que pouvait lui donner pour la faire réussir un érudit aussi ingénieux que profond. » Grote, Schlosser et Buttmann ont également attaqué l'argumentation d'Otf. Müller, sans la détruire cependant. C. F. Hermann (*Lehrb. der Griech. Antiq.*, I, p. 79) n'ose décider cette question difficile où O. Müller a, dans tous les cas, pour lui la tradition légendaire d'une colonie dorienne partie de Thessalie sous la conduite de Tectamos ou Tentamos, fils de Doros.

gitimer à leurs yeux cette conquête de la terre promise du Péloponnèse, comme le tombeau d'Abraham justifiait aux yeux des Hébreux de Moïse, leur descente en Chanaan. Est-ce à dire qu'il faille ajouter foi à cette fable qui met à la tête des envahisseurs Doriens les descendants du héros Achéen? Le roi des Spartiates, Cléomène, cinq siècles plus tard, a-t-il eu raison de dire aux prêtres de Pallas à Athènes, qui refusaient au Dorien l'entrée du temple : « Je ne suis point Dorien, je suis Achéen? » Non, sans doute, quoi qu'en dise la tradition générale[1]. Si les Héraclides sont Achéens, toute la tribu dorienne des Hylléens ne serait elle pas achéenne, et comment alors expliquerait-on le caractère si marqué de la langue, du culte, des mœurs de cette race dorienne, dont la tribu principale, — un tiers de tout le peuple! — était achéenne? D'ailleurs, si l'union d'Héraclès avec les Doriens n'avait été que momentanée, ce héros ne serait jamais devenu le vrai héros national; toute l'histoire des Doriens dans leurs établissements primitifs, ne serait point symbolisée dans sa personne; et tous les exploits accomplis dans le Nord, que la tradition lui attribue, ne se rapporteraient pas exclusivement aux Doriens. Les mythes doriens enfin, n'offrent aucune ressemblance avec les mythes argiens d'Héraclès, d'où Apollon, qui domine dans les premiers, est absolument absent. Le doute est impossible ici. Il y a eu, sans con-

[1] V. Curtius (*l. c.*, 1, p. 135) croit à l'origine achéenne de ces chefs des Doriens.

tredit, dès l'origine, un Héraclès dorien et un Héraclès achéen ; et ce n'est qu'après l'invasion du Péloponnèse que les deux héros homonymes se fondent pour ne plus en former qu'un seul, et que l'on invente ces rapports imaginaires entre Argos et la Doride, qu'une critique sévère des mythes reconnaît aisément pour une combinaison artificielle sans aucun des caractères distinctifs de la vraie tradition.

On sait les vicissitudes de la conquête. Au nombre de 20,000 peut-être, accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants, les Doriens suivirent les traces des deux peuplades, achéenne et ionienne, qui, avant eux, avaient successivement, à nombre à peu près égal, mais sans leur famille, envahi le Péloponnèse[1]; et on comprend que la phalange dorienne dut aisément triompher de la tactique achéenne, telle qu'Homère nous la décrit. Incapables de prendre, en les assiégeant, les forteresses du pays, ils ne l'essayèrent même pas, et, assurés de leur supériorité en rase campagne, ils s'établissaient à côté de ces citadelles en guettant le moment pour livrer à la garnison une bataille rangée. Ils finirent ainsi par soumettre tout entière cette presqu'île qui, aux yeux des anciens, était le cœur et l'acropole de la Grèce et dont, d'après des convictions invétérées, ils considéraient les maîtres comme les premiers des Grecs. Ici la

[1] D'après Curtius (p. 98) et C. F. Hermann (*Staatsalt.* I, p. 65), ce sont les Étoliens qui guidèrent les Doriens dans le passage du détroit à Naupactos. Sur la chronologie, voy. Grote (*l. c.* II, p. 412 et suivantes).

mer semblait poser un terme à ce mouvement qui entraînait vers le sud toutes les peuplades helléniques, elle paraissait inviter les envahisseurs à se recueillir au lieu de s'étendre, les convier à une existence concentrée et exclusive, à un état de choses stable, après une série d'efforts inquiets et de mouvements expansifs.

Argos succomba la première sous les coups du peuple dorien qui, de là, soumit les villes de Sicyone et de Phlionte, Cléoné, Épidaure, Égine, Trézène, Corinthe, et enfin Mégare, mais qui ne réussit point à réduire les peuplades argiennes des Ornéades. Une autre division dorienne, dans laquelle, comme dans chacune, les trois tribus étaient représentées, pénétra en Laconie, y fonda la ville ouverte de Sparte, ville bien différente des forteresses achéennes d'Amyclé et de Thérapné toutes voisines, ou de la Tiryns argienne [1]. Des siècles s'écoulèrent avant que ces villes achéennes se soumissent aux émigrants, avec lesquels elles vécurent longtemps en alliance et bonne harmonie. En Messénie, l'invasion dorienne semble avoir moins qu'ailleurs réussi à prendre racine; et la dynastie semi-arcadienne des Épytides, établie par Argos et Sparte elles-mêmes à la place de la dynastie purement dorienne qu'y avait conduite l'invasion, conserva son caractère pacifique qui contraste singulière-

[1] Quant à l'Élide, les Étoliens sous Oxylos qui accompagnaient les Doriens, s'y établirent sans difficulté, les Épéens qui habitaient cette contrée étant de la même tribu qu'eux. Voy. C. F. Hermann (*l. c.* I, p. 67).

ment avec la nature belliqueuse et rude des souverains de Sparte et d'Argos [1].

Cependant, la domination dorienne ne se borna point au Péloponnèse. De nombreux établissements au delà des mers se rattachaient aux métropoles du continent grec. Égine d'abord, puis Rhodes, et les villes doriennes de la côte de Carie, avec le centre religieux du sanctuaire d'Apollon au cap Triopis, relevaient d'Argos et d'Épidaure; et Rhodes à son tour porta le nom dorien en Sicile d'un côté, où elle fonda la première colonie grecque sur la côte méridionale, celle de Géla, de l'autre dans les contrées ciliciennes de l'Asie Mineure. Corinthe devint la métropole de Syracuse, de Solion, d'Ambracie, de Leucade, de Corcyre, d'Epidamnos, d'Apollonia, plus tard de Potidée. Mégare fonda Astacos, Chalcédoine, Byzance, Héraclée (du Pont), et Hybla, Thapsus et Sélinonte en Sicile; Sparte elle-même présida à de nombreux établissements doriens à Cnide, en Pisidie, Phrygie, Cypre; en Italie enfin, où Tarente, Héraclée, Crotone et Locris se vantèrent d'une origine spartiate [2].

[1] V. dans Curtius tout le chapitre (vol. I, liv. II, ch. I), sur l'histoire du Péloponnèse.

[2] Voilà quelle serait, d'après M. Curtius (*l. c.*, I, p. 100 à 108), la position respective des populations grecques après le retour des Héraclides : dans le Péloponnèse, la Carie et en Crète, les Doriens; les Ioniens, par une sorte de retour, de *réémigration*, se trouvent de nouveau dans l'ancienne Ionie d'Asie Mineure; les Éoliens et les Achéens occupent la Mysie, où ils ont à lutter contre les Dardanides, qui sont de même origine qu'eux-mêmes. C'est à ces luttes entre les

Il n'y a guère de période plus obscure dans l'histoire que celle qui suit immédiatement l'invasion dorienne. Les mythes, qui répandent tant de lumières sur les époques précédentes, commencent à se taire[1]; l'écriture reste encore inusitée et peu développée. Les monuments qui restèrent aux historiens de l'âge classique, tels que le disque d'Iphitos, les registres des vainqueurs d'Olympie, les généalogies royales de Sparte, les *Rhètres*, sorte d'oracles législateurs, rarement écrits, mais conservés dans la bouche du peuple, les *Horoï* enfin, ou détermination des frontières, ces monuments auraient bien pu servir aux historiens du temps d'Alexandre de charpente assurée, autour de laquelle ils eussent pu grouper ce qu'ils auraient tiré des poëtes lyriques, de la tradition orale, des institutions qui existaient encore. Mais, hélas, ces historiens qui traitèrent les temps de Lycurgue absolument comme ceux d'Aratos ou de Philopœmen, avaient peu le sentiment de ces âges écoulés. Rien chez eux de cette certitude instinctive qui se passe de toute réflexion, de cette simplicité, de cette naïveté antiques qui caractérisent les vraies traditions. Ils ne se préoccupaient que d'assimiler à leur propre temps le souvenir de l'antiquité, et de présenter, par conséquent, chaque fait, comme le fruit d'une réflexion et d'une intention déterminées.

descendants de Priam et d'Agamemnon que M. Curtius rapporte la légende de la guerre de Troie, dont il nie formellement la réalité. Les Minyens enfin occupent la côte occidentale du Péloponnèse.

[1] Cf. sur ces siècles, le chap. précédent, p. CLXXXI.

« Vraiment, on est saisi de compassion, quand on voit comme ils ont impitoyablement enlevé la noble rouille de l'antique tradition ; comme ils ont méconnu complétement les idées fondamentales et motrices des temps primitifs, et comme ils se sont appliqués à plier les faits, conservés par la mémoire, à leur ordre rationaliste. On ne saurait dire, avec quel zèle malheureux Plutarque s'applique à supposer des intentions et des plans insipides au vieux législateur, qui ne faisait qu'exprimer le caractère politique de son peuple et de sa race. »

Sur l'individualité de Lycurgue lui-même, il n'existe aucune donnée historique. Quant aux mythes, c'est avec raison qu'ils le mettent en relation avec le sanctuaire de Delphes qui dirigeait la race dorienne, et avec Crète, qui vit le premier État organisé d'après les principes de cette race. Il semble certain qu'il concourut à la fondation de la trêve d'Olympie, en qualité de représentant de Sparte ; et ce fait est important, parce qu'il marque le commencement d'un état général de paix dans le Péloponnèse et un rapprochement entre les Étoliens d'Élide et les Doriens.

Les événements suivants sont non moins incertains que ceux qui se rattachent à Lycurgue. Pausanias avait puisé son roman des guerres messéniennes dans les traditions qu'avaient recueillies Rhianos et Myron. En les dépouillant de leur alliage et en en rapprochant les indications contenues dans les fragments de Tyrtée, on arrive à se faire une idée approximative bien qu'insuffisante de ces luttes mémorables dans lesquelles, un

moment, presque tous les peuples du Péloponnèse, Éléens, Argiens, Arcadiens et Pisans, font cause commune avec les Messéniens et compromettent fort l'hégémonie spartiate, soutenue de son côté par les Corinthiens, les Lépréates et les Samiens[1]. Il est certain, en tous les cas, que Sparte sortit victorieuse de ces graves conflits; ainsi que de ses luttes lentes et difficiles avec Tégée, seule ville d'Arcadie d'ailleurs qui reconnût l'autorité spartiate. En Argolide, on n'avait rien à redouter de la capitale, tant que les principes doriens prévaudraient. Car, au lieu de se concentrer, les conquérants s'y étaient partagé les villes, et une guerre entre Doriens eût semblé une sorte de guerre impie. Aussi Argos se borna-t-elle à faire alliance avec les autres villes de la contrée, jusqu'à ce que Phidon, la figure la plus remarquable de l'histoire grecque pendant ces six siècles qui séparent le retour des Héraclides de la guerre médique, traitant les alliées en sujets, conquit successivement Corinthe, Épidaure, Égine[2]. Bientôt prépondérant dans le Péloponnèse, il s'allie avec les Pisans d'Olympie, et en dépit de Sparte, y célèbre son triomphe. En vrai despote novateur[3], il donne à tous les États soumis à son sceptre, égalité de poids et de mesures, et le premier frappe des

[1] Grote (*l. c.* II, 450) conteste tout caractère historique à ces guerres messéniennes.

[2] V. *Æginetica*, p, 51 à 63. Égine était originairement peuplée par des Myrmidons de l'Achaïe phthiotide (*Ibid.*, p. 14).

[3] Cf., sur Phidon et sur toute cette époque des *tyrans* péloponnésiens, les remarquables pages de Curtius (*l. c.*, p. 128 à 242).

monnaies. Après sa chute, Sparte renouvela ses anciens griefs contre Argos ; la lutte recommença pour ne se terminer que par la fameuse bataille des Trois-Cents qui valut aux Spartiates la position importante de Cynaris.

L'exemple de Phidon ne resta pas isolé. Partout, vers cette époque, dans les villes doriennes, aussi bien que dans les villes ioniennes et éoliennes, la *tyrannis* naît comme le fruit naturel d'un long développement analogue, sinon commun, de la vie politique chez divers peuples et qui doit, au même moment, produire un phénomène analogue. Sparte seul, où le *dorisme* s'était conservé parfaitement pur, résista à ce mouvement ; car ce n'est pas trop s'avancer que de dire que « partout c'est par la défaite de l'élément dorien que les tyrans s'élevèrent. » A Sicyone, ce furent les Orthagorides, et surtout Clisthène, qui par la gloire militaire et la bravoure surent se concilier le respect, par des mesures démocratiques les sympathies du petit peuple ; et employèrent leur position à combattre les principes conservateurs du dorisme, et à faire prévaloir les principes modernes. A Corinthe, les Cypsélides, d'origine non dorienne comme Clisthène, s'appliquent à détruire tout ce qui reste encore de dorien dans la ville, se lient, au mépris de toutes les traditions doriennes, avec des étrangers, des barbares mêmes, tels que les Lydiens et les Égyptiens, et le plus célèbre d'entre eux, Périandre, l'ami d'Arion, esprit altier et supérieur, brave à la guerre, prudent au conseil, bien qu'il fût souvent poussé par sa méfiance à des mesures odieuses, et qu'il subordonnât

trop le bien de l'État à l'intérêt de sa tyrannie, protecteur des arts, éclairé, et pourtant superstitieux, Périandre fit un moment de Corinthe l'État dominant du Péloponnèse. Son beau-père, Proclès, régnait à Égine et à Épidaure ; Théagène, à Mégare ; et outre ces villes doriennes, toutes les villes ioniennes et éoliennes d'Asie, d'Italie et de Sicile, puis Athènes, la Phocide, la Thessalie, passèrent par cette période de monarchie démocratique, à laquelle Sparte, dans une lutte héroïque et mémorable, lutte longue et ardente, réussit à mettre un terme. Dirigée par Delphes, elle brisa un à un ces tyrans si dangereux pour la liberté grecque. Même après les guerres médiques, elle envoya un corps d'armée contre les Aleuades de Thessalie qui avaient livré le pays aux Perses, et on imagine avec quel orgueil l'ambassadeur de Sparte dut répondre au tyran de Syracuse, qui, fier de l'éclat et de la popularité de son règne, réclamait le commandement dans la guerre médique. « En vérité, Agamemnon le Pélopide crierait malheur, s'il apprenait que l'hégémonie a été enlevée aux Spartiates par Gélon et les Syracusains [1]. »

On s'est souvent demandé quelle fut l'origine de cette hégémonie si incontestée de Sparte, non-seulement sur le Peloponnèse, mais encore sur la Grèce entière, de ce respect presque superstitieux qu'elle ne cessa d'inspirer alors même qu'une rivale puissante eût donné des gages

[1] Personne ne conteste plus aujourd'hui ce rôle de justicier de Sparte dans cette sorte de croisade contre les tyrannies démocratiques. Voy. le chapitre déjà cité de M. Curtius, ainsi que celui de M. Schömann (*Griech. Alterthümer*, Berlin, 1855, I, p. 288 à 291).

plus brillants encore de son dévouement à la cause de la liberté et de l'indépendance, et des preuves plus éclatantes de son génie politique. Il n'en faut pas chercher les racines ailleurs que dans cette lutte persévérante de deux siècles contre la tyrannie, lutte qui finit partout par le triomphe du principe dorien, dont Sparte fut le représentant le plus pur et le plus dévoué. Il n'est pas dans l'histoire grecque de période plus importante que celle-ci, puisque c'est alors que, grâce aux Doriens, la liberté grecque fut, faut-il dire sauvée, ou fondée? Il n'y en a pas de plus intéressante, si le plus grand intérêt historique est de voir une force matérielle minime au service d'une grande cause morale, et la défendant victorieusement contre la puissance réunie de tout un monde. Mais il n'y en a pas, hélas! de plus ignorée non plus, et c'est plutôt par les résultats que nous pouvons nous en faire une idée que par la connaissance des faits mêmes qui contribuèrent à produire ces résultats.

Personne n'a lu avec attention les auteurs anciens, sans être frappé de cette sorte de reconnaissance tacite de l'hégémonie spartiate par toutes les tribus grecques; et pourtant, de fait et légalement, la ville dorienne ne commandait qu'au Péloponnèse. Elle était l'âme en effet de cette ligue péloponnésienne, dont Argos et l'Achaïe étaient seules exceptées. Cependant, la différence d'avec la ligue athénienne, telle que la fonda Aristide, et que Périclès la forma définitivement, est grande. Si le roi spartiate commandait les expéditions communes, l'égalité des États alliés était absolue à tous autres égards.

Sans qu'il y eût une contribution régulière, le contingent de chaque ville, ses prestations en argent et en nature, étaient fixés d'avance, de sorte qu'en cas de besoin, on n'avait qu'à indiquer le montant nécessaire dans le moment, les proportions restant toujours les mêmes. Toute action commune était précédée d'une assemblée délibérante dans laquelle les représentants de tous les États avaient voix égale et où l'on décidait à la simple majorité. L'influence de la ligue sur les affaires intérieures des États était nulle, et jamais Sparte ne priva aucun État péloponnésien de son autonomie. Tel est le caractère général de la seule constitution fédérale, en Grèce, qui unissait à une liberté et une légalité complètes, une énergie modérée, il est vrai, mais d'autant plus irrésistible.

Le danger commun de l'invasion médique créa un instant, grâce à l'initiative de Sparte, une ligue plus étendue, qui devait embrasser tous les États amphictyoniques, et qui eut d'abord son siége à Corinthe. Le danger éloigné, la ville de Lycurgue renonce de propos délibéré à poursuivre davantage cette guerre qui, selon sa politique, ne devait être qu'une guerre défensive. Fidèle à sa mission particulière, peu ambitieuse de conquête et de puissance maritime, elle laissa à Athènes la gloire de continuer cette lutte et de soumettre à la domination ionienne une partie des villes et des îles qui avaient porté jusque-là le joug de la Perse.

Les événements du cinquième siècle sont connus de tout le monde. Sparte, occupée par Argos, par l'Arca-

die, par la terrible révolte des Hilotes et la troisième guerre messénienne qui s'y rattachait, n'avait pu s'opposer aux progrès de sa rivale. Le Péloponnèse pacifié, elle reparaît au Nord pour délivrer Delphes des mains des Phocidiens, et pour repousser de Béotie l'invasion athénienne; mais, aussitôt la marche conquérante d'Athènes arrêtée, elle consent à une paix, de cinq ans d'abord, de trente ans ensuite, trêve dont Périclès profita si admirablement pour préparer sa patrie à la guerre décisive. Tout le monde a ces événements présents à l'esprit et quiconque les prend dans leur ensemble ne méconnaîtra pas la politique qui domine toute la conduite des Lacédémoniens : politique défensive, conservatrice et, lorsqu'il le faut, restauratrice même, au même degré que celle d'Athènes semble en général offensive, révolutionnaire et même subversive. Tandis que dans tout ce siècle Sparte, même après les victoires les plus brillantes, ne conquiert pas un pouce de terrain, ne soumet pas une seule ville indépendante, ne dissout aucun lien existant, les Athéniens se soumettent pour plus ou moins longtemps des pays considérables, étendent de tous côtés leur prétendue ligue, et ne respectent aucun des rapports créés par la nature, l'identité de race ou la tradition, dès qu'il se trouve en conflit avec leurs plans de domination. Lorsqu'enfin, à propos de Corcyre et de Potidée, la mine trop chargée éclate, et qu'Athènes méconnaît ouvertement les liens de piété qui rattachaient les colonies à la métropole, on put voir clairement combien les maximes de la poli-

tique athénienne étaient contraires au sentiment du droit, à ce respect de la tradition et de la piété qui avait si longtemps régné parmi les Hellènes : c'est cette opposition intime qui fut la vraie source de la guerre du Péloponnèse et non la *jalousie* de Sparte.

Celle-ci avait été jusque-là comme paralysée par l'étonnante énergie que le peuple attique déploya en remuant, d'une manière inouïe jusque-là, la Grèce entière : sa pesanteur naturelle se trahit plus encore par son attitude passive. Comme violemment transportée dans un milieu tout à fait étranger, elle n'apprend que peu à peu à pénétrer les projets d'Athènes. Mais en s'engageant dans cette guerre sanglante, elle avait parfaitement conscience de la portée de la lutte ; elle savait qu'elle était là pour tous les Doriens contre tous les Ioniens, personnifiés dans Athènes ; qu'elle défendait l'unanimité des Grecs libres, contre les volontés d'une cité insolente; qu'elle, force purement continentale, n'avait à opposer à une puissance maritime et financière, que sa fécondité en vaillants soldats ; qu'il s'agissait de sauver les institutions et les traditions nationales, le droit tel que l'avaient créé le temps et le caractère national, en présence des tendances subversives de l'esprit novateur ; qu'elle avait pris en main la cause des unions nationales et traditionnelles, basées sur la communauté des intérêts et la parenté des races, contre celle des fédérations accidentelles, arbitraires et sans racines historiques ; elle savait que représentant l'aristocratie contre la démocratie, elle devait, pour vaincre, opposer à la témérité auda-

cieuse des démocraties, les vertus aristocratiques par excellence, la ténacité et la sagesse réfléchie et elle ne fut point déçue dans son attente. Mais, hélas! elle n'avait pas compté que par une ironie du sort qui n'est pas rare dans l'histoire humaine, le vrai vainqueur serait le vaincu; et que le jour où les murs altiers de la ville de Thémistocle s'écroulèrent au son des flûtes doriennes, c'en était fait du dorisme. Lorsque les neveux d'Héraclès trouvèrent bon de déposer la peau du lion, pour se vêtir de celle du renard[1], lorsque Gylippe et Lysandre obtinrent plus par leur diplomatie que Brasidas par son héroïsme, lorsque des flottes spartiates, défendues par des soldats mercenaires, s'appliquèrent plus à détruire la puissance d'Athènes qu'à protéger les alliés de Sparte, lorsque la corruption leur sembla un moyen de victoire plus efficace que l'épée, lorsque des harmostes cupides et des tyrans imposés lui assurèrent la soumission des États libres, qu'avait attachées jusque-là la confiance dans l'esprit de justice des protecteurs, lorsqu'en un mot, Sparte sortit métamorphosée et corrompue de cette longue lutte, entreprise pour les principes de l'antique Grèce, les fils d'Héraclès et d'Égimios étaient vaincus.

Si les contours si grossièrement ébauchés de l'histoire extérieure de la race dorienne, si les traits si rares qui nous en ont été conservés, permettent déjà de se former une idée du caractère national, combien l'his-

1, *Reg. apophth.*, p. 127.

toire intime, celle de la religion, des lois et des mœurs, ne renferme-t-elle pas des révélations plus instructives encore. Dans l'histoire des peuples modernes eux-mêmes, le temps n'est pas éloigné, ce semble, où l'on attachera plus de prix à leur activité intellectuelle, à leur littérature, leur morale, leurs habitudes, leurs croyances, à la vie intime, en un mot; mais pour les temps primitifs, où tous les éléments de l'existence nationale sont bien autrement fondus encore, on a compris dès à présent que le sujet principal de l'historien doit être l'ensemble des mœurs, des pensées et des croyances d'un peuple, bien plus que la série des faits extérieurs et souvent accidentels qui composent son histoire politique. Et lorsqu'il s'agit d'une race éminemment religieuse comme la race dorienne, combien l'élément de la religion ne gagne-t-il pas en importance! Et combien l'historien ne doit-il apporter d'attention scrupuleuse et de sympathique intelligence pour en pénétrer le principe caché.

Chacune des tribus grecques avait son culte national, et de la réunion de ces divers cultes naquit le système polythéiste de la religion grecque, telle que l'époque classique nous le présente. Le dieu national des Doriens fut Apollon[1]. Pas un établissement dorien sans un sanctuaire d'Apollon, pas une institution apollinaire dont

[1] Cette thèse d'Otf. Müller, adoptée par tous les savants aujourd'hui, n'est pas admise par M. Grote (*l. c.*, I, p. 61); mais il faut dire que l'historien anglais n'allègue aucun argument sérieux contre elle.

on ne puisse montrer l'origine dorienne. Ce culte n'était point propre aux Pélasges, puisque on n'en trouve guère de temples en Arcadie ; il ne vint point de l'Orient, car il n'y joue qu'un rôle fort secondaire ; il n'appartient point à l'Italie, puisque les vieux Étrusques ne le connurent pas et que les Romains le considéraient comme étranger; il est essentiellement hellénique et c'est spécialement aux descendants de Doros, fils d'Apollon, qu'appartient la religion apollinaire[1]. Deux sanctuaires antiques consacrés au dieu étaient vénérés dans la plus ancienne demeure de la tribu dorienne, dans la vallée de Tempé ; la grande procession du dieu de Delphes allait y cueillir tous les huit ans le laurier sacré du Pénée, et par un détour significatif, passait par la Doride, entre l'Œta et le Parnasse, pour le rapporter triomphalement. De hardis aventuriers, qui les premiers quittèrent la Thessalie, avaient apporté leur culte à Délos d'abord, en Crète ensuite. C'est à Delphes qu'ils fondèrent le second centre de leur religion, servi et dirigé par des Doriens de Crète et du mont Œta qui s'y rencontrèrent deux siècles avant la conquête du Péloponnèse, et qui le défendirent contre les Minyens et les Étoliens, hostiles à leur dieu. Partout où les valeureux Crétois mirent leur pied victorieux, ils apportèrent leur religion nationale, et, de bonne heure, les côtes méridionales du Péloponnèse, la Lycie, la Cilicie, la

[1] Cette thèse d'Otfried Müller a été reprise et développée avec beaucoup de talent et de succès par M. C. Müller : *Ueber den dorischen Ursprung des Apollodienstes.* Göttingen, 1859.

Troade, la Thrace, l'Ionie, virent s'élever des temples consacrés au dieu dorien. La Thèbes cadméenne qui ne l'avait pas connu, l'accueillit des mains de ces mêmes Crétois, et l'Attique, longtemps après avoir reçu le culte de Pallas Athéné, reconnut le Dieu puissant et envoyait des théories sacrées et des offrandes à son sanctuaire de Crète[1].

Toléré jusque-là, ce culte, religion d'État chez les Spartiates, devient dominant dans le Péloponnèse après le retour des Héraclides, dirigé par le dieu lui-même, dans la personne de ses prêtres de Delphes. Et Sparte ne fut pas ingrate envers leur protecteur et leur guide; tant que les principes doriens furent en vigueur sur les bords de l'Eurotas, on y considéra comme un devoir national de protéger la sainte Delphes, avec laquelle on était en relation intime et constante. Les jeux olympiques eux-mêmes, institués par les Achéens, durent se placer sous l'invocation du dieu dorien et subir ainsi la haute influence de Delphes, qui parvint à en faire une divinité nationale de l'Hellade entière. Depuis lors, le pontificat suprême de Delphes joue un rôle souverain et presque tout-puissant dans l'histoire. Le dieu dispose à son gré des peuples; il les envoie au loin ou dans le voisinage, les force, malgré eux, à de lointaines expéditions, leur assigne, en termes précis, leurs demeures futures. Les Doriens eux-mêmes ne cultivaient cependant pas les domaines sacrés.

[1] On se rappelle la fable de Thésée et du tribut humain payé par Athènes au Minotaure de Crète.

Sous leur direction, les sujets du temple (les hiérodoules), tantôt acquis par donation de villes ou d'individus, tantôt achetés, parfois même se consacrant spontanément au service du dieu, exécutaient ses ordres. Tels sont les Géphyréens, les Dryopes qu'Apollon envoie en Argolide, les Magnètes, qu'il expédie en Crète et en Troade, les Éniens dirigés sur la Thessalie, les Chalcidiens auxquels il indique Rhegium pour lieu de destination. C'est là l'époque où l'Amphictyonie des Thermopyles fut rattachée au culte d'Apollon et commença à exercer, sans attribution politique déterminée, une influence si considérable sur la Grèce entière[1].

D'autres sanctuaires d'Apollon s'organisent peu à peu à l'instar de celui de Delphes. En Asie Mineure, les Doriens se rallient autour de l'Apollon de Triopis. Les Éoliens, sans renoncer à leur divinité nationale de Démétèr, ont un temple commun consacré à Apollon dans le bois de Gryneion, près de Myrina, comme les Ioniens font de Délos le centre de leur religion apollinaire, tout en conservant leur culte traditionnel de Poséidon. En Italie, en Sicile, en Illyrie, le dieu national des Doriens a des sanctuaires analogues, et à Théra et Cyrène son culte se fond et sa divinité s'identifie avec ceux de l'Apollon carnéen, vieille divinité pélasgique, adoptée et propagée par les Minyens

[1] Cette influence diminue cependant beaucoup dès la fin du sixième siècle. Voyez Curtius (*l. c.* I, p. 458). En général, tout ce chapitre IV (p. 383 à 460) sur l'unité de la Grèce fondée par Delphes, est écrit dans les idées d'Otfried Müller.

errants, aussi peu dorienne dans l'origine que celle d'Apollon Nomios, dieu de nature, vénéré en Arcadie.

C'est ainsi qu'en dégageant les nombreux mythes poétiques que l'on rapportait sur Apollon, on arrive à une histoire complète de la religion dorienne, depuis l'heure où Zeus orne le dieu nouveau-né de la mitre d'or et de la lyre pour l'envoyer, traîné par des cygnes, à Delphes où il doit proclamer aux Hellènes la justice et les lois[1], jusqu'au plein jour de l'histoire.

L'énergie et l'héroïsme qui distinguent les Doriens parmi tous les Hellènes, donnèrent une couleur particulière au sentiment religieux qui leur était propre. L'antipathie instinctive contre l'agriculture et contre toute cette vie innocente des Pélasges en rapport constant et intime avec la nature féconde, leur tendance à affirmer et à déployer la force personnelle, se retrouvent dans la figure de leur dieu qui forme un contraste étrange avec ces divinités de la nature qu'adoraient les tribus agricoles et dans lesquelles cette intime corrélation de la vie humaine et de la vie de la nature dans les champs

[1] Le héros divin ordonne aux cygnes de le conduire d'abord parmi les Hyperboréens, le peuple bienheureux qui habite la vallée de Tempé et qu'à chanté le poëte thébain, le peuple pur et paisible que les Muses ne quittent jamais et qui, se couronnant de fleurs, mène une vie millénaire de joie et de béatitude. Pendant toute une année le dieu vécut et jouit avec eux, et quand arriva le temps désigné, où les trépieds de Delphes devaient résonner, il ordonna de nouveau aux cygnes de le conduire à Delphes. C'est au milieu de l'été qu'il arrive à la ville sacrée ; et rossignols, hirondelles et cigales chantent en honneur du dieu, Castalie et Céphise eux-mêmes soulèvent leurs sources pour le saluer.

bénis des dieux infernaux, s'exprime d'une façon si profonde et si touchante.

Sans doute bien des apparences semblent présenter le dieu comme le représentant d'une des grandes forces de la nature et bien des fois on l'a considéré comme le dieu du soleil. Mais si l'analogie des flèches d'Apollon et des rayons de l'astre du jour peut frapper un instant, on est cependant amené aussitôt à se demander, comment ces rayons purent tuer Python et Tityos, comment des flèches peuvent symboliser la force vivifiante et réchauffante du soleil? Il est vrai qu'Apollon rapporte des épis du pays des Hyperboréens et que des épis d'or lui sont envoyés en guise de tribut ; qu'il protége les moissons contre la souris, la sauterelle, les maladies; mais, on le voit, ces rapports avec l'agriculture ne sont autres que ceux du caractère général du dieu, ceux de la défense et de la protection[1].

[1] O. Müller explique même l'étymologie du nom d'Apollon comme *celui qui détourne*, l'*alexicacos* : la forme éolo-dorienne de ce nom était en effet Ἀπέλλων. Quoique cette étymologie ait été combattue par Hermann (*Opusc.*, VII, p. 287), qui voit dans Apollon la force destructive de la nature, et par Buttmann (*Mythologus*, I, 167), qui y voit le dieu du soleil, le mythologue contemporain le plus éminent, le regrettable M. Preller (*Griech. Mythol.*, I, p. 182), est revenu à la manière de voir de Müller. Apollon, pour lui, comme pour l'auteur des *Doriens*, est le *dieu qui détourne le mal*, et bien qu'il voie en lui une divinité de la lumière et de la clarté, il ne le considère pas comme dieu du soleil. M. Max Müller (*l. c.* p. 55) croit, comme Otfried Müller, que les épithètes de λυκηγενής et de δήλιος avaient la signification primitive de *fils de la lumière* et de *brillant*, et que l'âge suivant seulement leur prêta celles de *fils de la Lycie* ou de *né à Délos*. M. Rinck (*Die Religion der Hellen.*, I,

Jamais il n'est représenté comme produisant ou mûrissant les moissons. D'ailleurs, le culte du soleil, établi de temps immémorial à Corinthe, à Rhodes, à Athènes, à Calaurie, à Ténare, resta toujours complétement séparé de celui d'Apollon; et comment se fait-il que cette identité d'Apollon et du dieu du soleil n'ait été mentionnée que longtemps après l'expiration de l'époque où se formèrent les mythes, à un âge complétement historique? Il est évident que cette identité ne fut inventée que par les philosophes de l'école ionienne, qui essayèrent toujours de donner au mythe une signification physique, et que c'est là que la puisa Euripide, fort enclin à ces allégories et qui n'hésite pas davantage à voir dans Zeus la personnification de l'éther, et dans Hestia celle de la terre.

Il n'est que trop explicable que Callimaque et les autres Alexandrins, si complétement étrangers à l'esprit des légendes, adoptassent avec empressement ce thème qui promettait tant aux poëtes. Mais il serait impossible de trouver avant le siècle de Solon un seul des caractères propres aux religions physiques dans le culte d'Apollon; rien, dans ce culte, ne rappelle les naïfs symboles de génération qu'on rencontre dans les cultes d'Hermès et d'Héphestos, et la démence orgiaque

p. 285, et II, p. 297), en appuyant son avis d'une citation péremptoire de Plutarque (*de Pythiæ oracul.*, c. XII), Welcker (*Griech. Götterlehre*) et surtout Bernhardy (*Grundriss*, I, 121 et 122) adoptent encore, dans leur ensemble, quarante ans après leur émission, les conclusions d'Otf. Müller sur la religion apollinaire des Doriens.

de la religion de Bacchos lui est aussi étrangère que la mélancolie rêveuse et mystique de celle de Démétèr.

Jamais les âges premiers ne considérèrent comme essence de sa divinité une force créatrice de la nature. Qu'on se rappelle l'image qu'Homère nous présente du dieu guerrier, du dieu sévère et impassible qui venge et qui punit, et qu'aucune passion n'émeut. Il avance, comme les terreurs nocturnes; sur ses épaules résonnent les flèches mortelles qui ne manquent jamais leur but. Il envoie la mort, tantôt comme punition imprévue, tantôt comme délivrance. Ses traits frappent de loin avant qu'on s'y attende, et rien n'échappe à sa vengeance divine. Qu'il est terrible ce dieu, poussant du haut des murs les Troyens au combat, les devançant, l'égide à la main, un nuage autour des épaules, semblable au dieu de la guerre, mais bien au-dessus de la fougue barbare d'Arès. Même lorsqu'il paraît au milieu des dieux, tous tremblent dans la demeure de Zeus et se lèvent effarés de leurs siéges; Léto seule, se réjouit d'avoir enfanté le dieu fort qui porte l'arc. Qu'on se souvienne combien Homère, qui ne se gêne jamais pour représenter les dieux avec une sorte de légèreté ironique, peint sous des couleurs sévères le caractère d'Apollon. Jamais il ne le montre en proie à une passion aveugle. Les Grecs eux-mêmes, il ne les combat jamais sans motif et arbitrairement, mais seulement alors qu'ils ont violé les droits sacrés du prêtre et du suppliant, ou que dans leur outrecuidance illimitée, ils dépassent toute mesure. Mais quand les dieux

aussi se divisent, Apollon, que la passion n'agite point, évite le combat, et, avec le ton du dieu des oracles, parle de l'instabilité des générations des hommes qui fleurissent et se fanent dans l'espace d'un été. C'est cet esprit qui respire dans les paroles avec lesquelles il repousse le téméraire Diomède. Partout il est au service de la Némésis qui fléchit l'orgueil humain, soit qu'il frappe Niobé, la mère orgueilleuse, ou les Aloïdes indomptables, soit qu'il écrase Tityos et Python, les ennemis des dieux. C'est ainsi, aussi, que les poëtes plus modernes, Archiloque, Eschyle lui-même encore, nous représentent le dieu vengeur, le dieu qui punit. Tout aussi souvent cependant il apparaît comme le dieu protecteur, qui guérit les maux des mortels. Innombrables sont les noms qui lui attribuent ces vertus[1]. Parmi les poëtes c'est surtout Sophocle qui a chanté ce dieu juste et pur, qui détourne le mal, qui délivre l'âme obsédée et qui inspire l'expiation[2].

Ces deux caractères du vengeur et du protecteur ont leur principe dans l'essence du dieu qui est la pureté, la clarté et à laquelle le monde paraît opposé comme au chaos ténébreux[3]. Aussi la religion apollinaire est-elle d'une nature dualiste : son dieu ne remplit pas l'univers, il le combat, comme Ormuzd combat Ahriman; mais cette action qu'il exerce sur le monde est in-

[1] Akésios, Prostatérios, Apotropæos, Ulios, Pæan, Épikourios, Alexicacos, Agyieus, etc.

[2] V. surtout l'*Électre*.

[3] Phœbus, Xanthos, Lykeios.

dépendante de la nature, c'est la force morale qui apporte l'ordre et la vérité dans le trouble et le mensonge du monde matériel.

Dans l'origine, les Doriens n'avaient eu que deux divinités, Zeus et Apollon. Le premier invisible, et qui ne naquit jamais, n'agit point lui-même sur le monde. Dans la vie humaine Apollon, son fils, le remplace, ambassadeur et prophète de son père. Aussi, tandis que Zeus, qui habite l'Éther, ne leur apparaissait que de très-loin, comme une forme indéterminée et vague, Apollon se montrait à leurs yeux sous une figure nettement définie, avec une personnalité bien déterminée, comme le héros divin qui est venu pour s'opposer à tout ce qui est mal, à tout ce qui est laid, pour porter l'expiation des crimes et pour annoncer les arrêts de la destinée[1]. Dès qu'il apparaît, il terrasse Python né de la terre ; mais de ce triomphe de la force divine sur la force physique le dieu sort souillé par le sang du monstre et il est contraint de subir une série d'épreuves chez Admète et aux enfers, avant que, complétement racheté et absous à Tempé, il puisse retourner à Delphes, pur et immaculé.

« Il y a peu de mythes qui, malgré tant de transformations, aient conservé autant que celui-là et en traits

[1] Ce caractère avait déjà frappé les premiers chrétiens qui considéraient Zeus le père et Apollon le fils comme un vague pressentiment de Dieu et du Christ. Conf. Grimm (*Altdeutsche Wälder*, II, p. 202), et Emil Ruth (*Studien über Dante Alighieri*. Tübingen 1853, p. 244 et suivantes).

aussi distincts l'idée sublime qui les enfanta. Il n'est pas besoin de beaucoup de pénétration pour le comprendre. Il s'explique lui-même, pour peu qu'on y apporte le sentiment des époques primitives de l'esprit humain. Le caractère d'Apollon, tel que le peignent les poëtes, tel que l'indiquent ses épithètes, tel qu'il vécut toujours dans l'esprit hellénique, y est comme concentré dans une seule grande action, pleine d'énergie, qui se déroule et s'achève en quelques grands épisodes pareil aux actes d'un drame sublime. Et la même idée se répète et se continue dans le mythe du combat de Tityos. Ce n'est qu'après avoir de la sorte vaincu les éléments hostiles de la nature, et alors que l'ordre et le calme ont triomphé sur l'agitation troublée des éléments, qu'Apollon commence à vaquer à l'autre fonction pour laquelle il est né. Il monte sur le trépied de l'oracle de Delphes, non plus pour annoncer les vagues pressentiments de la terre mystérieuse, mais le *dessein infaillible de Zeus*, son père, et les lois d'un ordre moral sublime. »

Ce caractère tout moral d'Apollon, que les poëtes ont chanté, que ces épithètes indiquent clairement, qui ressort d'une façon si saisissante et si poétique de sa légende spéciale, est exprimé d'une manière moins équivoque encore, si cela est possible, dans le culte du dieu, dans les cérémonies, les symboles et les attributions qui accompagnent l'adoration. Pour bien faire comprendre la portée de ce culte, il faudrait non-seulement reproduire en nous le sentiment religieux de ces temps pri-

mitifs, il faudrait encore le faire revivre dans l'âme du lecteur. Mais comment cela serait-il possible à des esprits du dix-neuvième siècle, nourris d'idées modernes, d'abstractions, de notions scientifiques, d'observations et d'expériences qui, en se rapportant à un monde tout différent de l'antiquité, ont toutes profondément modifié la nature morale de l'homme? Ce sont donc des abstractions qui devront nous tenir lieu de ce sentiment, complexe comme tout ce qui a une existence concrète, difficile à reproduire dans un esprit moderne, impossible à rendre nettement par la langue.

Les sacrifices du culte apollinaire ne sont point sanglants ni extatiques; ils sont essentiellement purs. Mais de même que le dieu, pur et immaculé de sa nature, est conduit fatalement à souiller ses mains divines du sang du meurtre, l'homme sent par moments son calme troublé, sa clarté intérieure obscurcie, soit par l'influence de la nature, soit par l'éruption d'une passion qu'il n'a su surveiller; et sa vie reste profondément troublée s'il ne sait, en se rachetant, retrouver son calme et sa sécurité morale. Quand, de la sorte, une puissance démonique (ἄτη), en troublant les sens, a entraîné l'âme humaine à des actes sauvages, l'a égarée en la conduisant loin des voies sûres d'une vie régulière et ordonnée, l'homme éprouve le besoin irrésistible de sortir de cet état de malaise et d'incertitude par un acte déterminé, il brûle de se voir délivré du trouble douloureux qui déchire son âme. C'est là le sens profond de la confession, de la pénitence et de l'absolution dans la reli-

gion catholique; c'est à ce besoin que répond l'expiation et la purification solennelle de la religion d'Apollon. Ce sont là les *catharmes* qu'il faut se garder de confondre avec les *hilasmes* destinés à apaiser le dieu courroucé [1]. De simples offrandes cependant ne semblaient pas suffire au rachat de la paix morale, il y fallait des victimes humaines auxquelles le sentiment hellénique répugnait et qu'il savait, par une pieuse supercherie, dérober au dieu en lui offrant un sacrifice symbolique. Tantôt ces expiations sont générales, régulières, comme le sont de nos jours les *jours de pénitence* dans les pays protestants, tantôt elles sont personnelles et s'appliquent à un crime déterminé, comme dans le mythe d'Oreste et dans la purification d'Athènes par Épiménide après le crime des Alcméonides.

Mais le culte d'Apollon n'est pas seulement un culte expiatoire, c'est aussi un culte prophétique. La prophétie, d'après les idées religieuses de l'antiquité, n'est autre chose que la révélation de la destinée dispensée par Zeus. C'est la destinée qui assigne à chaque chose et sa nature et sa place et son existence déterminées et limitées; tout ce qui est conforme à cette nature, et à cette existence assignées, est bien aux yeux du Grec; tout ce qui lui est contraire, lui semble le mal. Or, ce sont les oracles antiques qui annoncent ce cours régulier des choses, conforme à leur nature essentielle; les

[1] C. F. Hermann (*Lehrb. der griech. Antiq.*, II, p. 100), tout en admettant cette distinction originelle, prétend que les uns et le autres furent complétement fondus et identifiés dans le culte.

oracles sont des ordres (*thémistes*). Apollon ne fait que révéler l'ordre (*thémis*). Héros divin, il soumet sans pitié à la loi divine tout ce qui lui résiste; prophète de Zeus, ce sont encore les lois supérieures qu'il prononce ; mais qu'il soit guerrier ou prophète, sa mission est toujours la même : rétablir par la force de son bras ou de sa parole, le calme, la clarté, l'harmonie, et faire disparaître tout ce qui trouble et arrête l'ordre divin. La foi dans une légalité dont Apollon est l'exécuteur, forme le fond de tout l'élément prophétique de son culte.

Ce n'est que beaucoup plus tard que l'oracle de Delphes perdit son caractère de dignité en s'abaissant jusqu'à devenir un instrument de lucre. Le sanctuaire qui avait ordonné presque tout l'état politique du pays, dirigé les colonies, fondé les trêves, sanctionné la législation de Lycurgue, imposait un respect et une confiance illimités. Pour le Grec croyant, il n'avait point besoin de prédire ce qui se ferait, il pouvait se contenter de dire ce qui devrait se faire, et souvent il annonça des destinées qu'il créait lui-même, puisque c'étaient des ordres. Les Doriens surtout étaient avec le temple pythien dans une sorte de rapport de sujets, et, tant que cette tribu eut le principat de l'Hellade, la μεσόμφαλος ἑστία au feu sacré ne céssa d'être considérée comme le Prytanée et le centre religieux de toute la nation hellénique[1].

[1] Pour M. Curtius, qui a développé avec un rare talent et une érudition à toute épreuve, ces idées d'Otf. Müller (*l. c.* I, p. 95

Une chose est faite pour étonner dans cette religion antique. Pourquoi l'oracle est-il toujours prononcé par une femme en état extatique, comme si la réflexion n'était pas le moyen le plus sûr de pénétrer les arrêts de la destinée et les lois de l'ordre moral? C'est que, dans les temps primitifs, plus encore que de nos jours. toute vue nouvelle et profonde est comme l'œuvre d'une illumination soudaine; et une sorte d'extase accompagne l'*heuréka* de la première philosophie grecque plus encore que celui de Copernic et de Newton; car toute pensée est, dans son origine, intuition, c'est-à-dire découverte, action instantanée. Presque toujours l'imagination aime à se représenter cette révélation accompagnée de circonstances merveilleuses. D'ailleurs on comprend que l'âme, surtout l'âme de l'homme primitif, en se retirant complétement du monde extérieur, en se concentrant tout entière dans la contemplation, finit par voir réellement la main de Dieu, et comme saint François, frappé des stigmates du Christ, tombe dans une sorte d'extase. Or, qui ne sait que la femme plus voisine de la nature, plus soumise à ses influences, douée d'une intelligence plus instinctive, est plus disposée à l'état extatique que l'homme, qu'il y a plus de saintes Thérèses que de saints François? Et ne comprend-on pas que le Dorien, qui avait pour la femme le respect presque superstitieux que nous retrouvons

et 384; conf. aussi 49, 50, 401, 413, 446), Apollon est le fondateur de la vie commune des Hellènes, le créateur de la vie historique en Grèce.

o.

chez le Germain[1], ait cru voir en elle l'organe même du Dieu, *Vas Dei?*

Souvent on considère la musique et la poésie comme des attributions d'Apollon, en oubliant que les anciens eux-mêmes ne virent jamais en lui que le dieu de la cithare, sans nul doute parce que cet instrument semblait le plus propre à exprimer une harmonie simple et tranquille, parce qu'il avait dans son calme solennel quelque chose qui semblait inviter l'âme au repos. « C'est pour introduire dans le cœur la loi de paix, qu'Apollon inventa la cithare, » dit Pindare[2]. Aussi la flûte est-elle odieuse au dieu, et il abhorre le chant mélancolique de Linos. Celui-ci lui semble trop efféminé, celle-là trop passionnée; car tout ce qui est sombre et triste, tout ce qui est mollement plaintif et élégiaque, tout ce qui est excessif, est étranger au culte du dieu, et la musique de son temple, au lieu de chercher à troubler et à émouvoir le cœur, tendait par ses accents mâles et sévères à répandre sur l'esprit la sérénité et le calme de l'ordre, de l'harmonie. Quelle différence entre cette musique de la nation hellénique et celle des Pélasges, dont les cultes de Déméter et de Bacchos étaient l'occasion. Ceux-ci, comme les Asiatiques, comme tous les peuples dont la religion personnifie, non les lois du monde moral, mais les forces de la nature, aiment que leur musique, tantôt passionnée et inquiète, tantôt

[1] Tacite, *de Moribus Germaniæ*, c. VIII : Inesse (feminis) sanctum aliquid et providum putant.

[2] *Pyth.*, V, 63.

molle et alanguie, précipite l'âme humaine du vertige d'une joie orgiaque et frénétique dans les profondeurs d'une douleur désespérée[1]. Le dieu des Hellènes reste toujours digne, grand et sévère, fidèle, dans chacune de ses fonctions, au principe même de sa nature ; et l'idée du dieu victorieux, réconcilié, propice, répand une douce sérénité sur tout son culte. C'est pourquoi aussi le dieu, dans les vieilles statues de Delphes et de Délos, portait en main les Grâces, qui seules donnent la joie et le charme à la fête comme à la vie.

Il n'y a pas jusqu'aux productions de l'art plastique qui ne suggèrent et ne confirment l'idée générale du caractère d'Apollon, tel que les poëtes, ses appellations, sa légende, son culte et ses symboles le révèlent. Aucun des dieux olympiens ne semblait plus que lui inviter le ciseau du sculpteur. Car, on vient de le voir, ce n'est pas seulement dans l'imagination des poëtes, mais encore dans les mythes qui se rattachent à son culte, qu'Apollon est un dieu absolument humain. Ses exploits et ses épreuves sont plutôt d'un héros que d'une divinité. L'idéal viril du Dorien se personnifiait, pour ainsi dire, dans Apollon, qui avait un pendant sublime dans l'idéal de la femme dorienne Artémis, non l'Artémis arcadienne ou sicilienne, divinité naturelle des Pélasges, non la Diane d'Éphèse, au culte presque asiatique, mais la chaste sœur d'Apollon, forte et belle comme son

[1] Grote (*l. c.*, I, p. 42 et 587) attribue ces cultes extatiques à l'influence asiatique pendant les huitième et sixième siècles : on ne voit pas cependant comment il prouve cette thèse.

frère, heureuse comme lui dans l'exercice de ses forces, fière de sa vigueur et de sa santé, comme lui amoureuse du chant et de l'harmonie. Il n'est donc pas improbable que l'idéal des deux Létoïdes, où l'alliance de l'adresse physique et de l'art musical formait cette *kalokagathie* si chère aux Grecs, fût comme le modèle de l'éducation dorienne de l'adolescent et de la jeune fille. Nul doute aussi que la vue de l'éphèbe spartiate, également adroit dans le combat et la danse, inspirait à l'artiste le type du dieu qu'il voulait représenter.

Toutefois, longtemps avant que l'art fût assez développé pour fournir à l'artiste les moyens de rendre par la pierre ou le bronze l'idéal qu'il avait porté en lui, les attributs et les symboles de la divinité l'aidaient à dresser des statues qui annonçaient aussitôt leur signification. Les attributs d'Apollon, tels que l'arc, la cithare, le laurier, étaient en effet plus clairs, plus précis, plus expressifs que ceux de toutes les autres divinités, et ils avaient été fixés dès les premiers temps. Confiant dans l'esprit éveillé et ouvert du peuple qui remontait rapidement par l'échelle de ces symboles à l'idée même du dieu, l'art, même grossier encore, pouvait se hasarder à exprimer, jusque dans la roideur et l'immobilité d'une image de bois ou d'un bloc de pierre le caractère et l'individualité d'Apollon[1]. C'étaient d'abord la force et la vigueur : on représentait plutôt le dieu terrible que le dieu propice : quant à la beauté, déjà

[1] On sait que les Crétois furent les premiers qui le représentèrent ainsi.

vantée dans la *Théogonie*, on comprend qu'il dut se passer bien du temps avant qu'elle pût être le sujet de la sculpture. Ce n'est qu'à l'époque de Scopas, de Léocharis, de Praxitèle, de Timarchidas, que se forma ce type d'Apollon, que l'on pourrait appeler le frère jumeau d'Aphrodite, tant les traits des deux divinités se ressemblent. Il en est de même de l'expression d'enthousiasme et d'extase que montrent plusieurs des meilleures statues. Les sculpteurs antérieurs à l'école de Scopas aimaient mieux représenter les situations de l'âme qui comportent un certain calme et de la durée, que les violentes émotions qui ne peuvent être que passagères; et on ne saurait assez admirer le tact délicat et la finesse de sentiment avec lesquels ces artistes savaient exprimer l'idée de l'élévation, pour ne pas dire de l'exaltation, sans ivresse, de l'enthousiasme sans exagération qui sont les qualités essentielles de l'Apollon dorien.

La religion apollinaire est enfin en relation avec une des écoles de la philosophie grecque qui, dans un sens, ne fit qu'établir scientifiquement ce que cette religion exprimait par et pour le sentiment : nous voulons parler du pythagorisme[1].

Mille faits particuliers constatent les rapports de Pythagore avec Delphes : mais même à ne considérer

[1] Conf. sur ce point. M. Curtius (l. c. I, p. 459) qui voit également à Delphes le point de départ du pythagorisme ; et pour lui, comme pour Otfried Müller, « delphique, dorien et hellénique est souvent identique. » *Ibid.*

que l'idée générale de cette philosophie, qu'on a commencé depuis quelque temps à qualifier, avec infiniment de raison, de dorienne, on ne saurait méconnaître son affinité avec le culte d'Apollon. Cette idée générale du pythagorisme n'est-elle pas, en effet, que l'essence des choses est la mesure, la proportion, la forme réglée, l'ordre ? et cette idée ne lui est-elle pas commune avec la religion apollinaire? Tout, enseignait Pythagore, tout n'existe que par l'harmonie et la symétrie : l'univers n'est que l'unité de toutes ces proportions, le κόσμος. Le philosophe de Crotone ne fait que peu de cas de la matière qui remplit la *forme*, de cette matière qui, pour l'école opposée des Ioniens, était la seule chose réelle : et la religion dorienne partage ce point de vue d'une abstraction complète de la matière : elle aussi insiste partout sur l'idée de l'ordre, de l'harmonie, de la légalité qu'elle pose comme l'essence et l'action spéciale du dieu. Aussi la musique était-elle un élément principal de cette religion, comme de cette philosophie dorienne, parce qu'elle exprime le plus clairement l'harmonie qui est au fond de l'être. Dans l'une et dans l'autre, elle visait et réussissait, non à soulever, mais à apaiser les passions pour donner à l'âme le calme et la force qui résulte du calme[1].

[1] Nous avons déjà dit que M. Müller, l'auteur de la *Mythologie des tribus grecques*, a soutenu et développé dans une brochure particulière (*Ueber den dorischen Ursprung des Apollodienstes* programme du gymnase de Göttingue, 1859), la théorie apollinaire de son célèbre homonyme. Il a victorieusement prouvé l'origine do-

Tout le monde sait qu'en politique, Pythagore suivit des principes doriens ; et il serait facile de prouver que le pythagorisme ésotérique aussi bien qu'exotérique, se rattachait à la religion dorienne. Il n'y a d'ailleurs que cette tendance de l'école à réaliser et à faire dominer des idées et des principes nationaux qui puisse expliquer le phénomène si étonnant de la rapidité avec laquelle grandit la puissance de la ligue pythagoricienne.

De même que dans Apollon la divinité descend dans les sphères de la vie humaine, l'humanité, dans la personne du héros national des Doriens, dans Héraclès[1], s'élève jusqu'aux dieux par l'effort et la souffrance. C'est, en effet, un héros bien dorien que cet Héraclès dont les descendants conduisent la petite tribu élue dans la terre promise du Péloponnèse[2] : mais il faut

rienne de ce culte contre M. Schönborn, qui voyait dans Apollon une divinité orientale (Schönborn, *Uber das Wesen Apollons und die Verbreitung seines Dienstes*, Berlin, 1854), et il nous semble avoir dit le dernier mot sur cette question tant controversée. Nous n'avons malheureusement pas pu nous procurer la suite de ce remarquable travail, où l'auteur discute les idées des principaux mythologues de notre époque, Preller, Gerhard, E. Curtius, et Welcker, sur ce point.

[1] On sait que l'Hercule des Latins n'a pas le moindre rapport avec l'Héraclès des Grecs ; on trouvera donc bien naturel que nous n'en fassions pas mention ici. Cf., à cet égard, M. Michel Bréal, *Hercule et Cacus*, Durand, 1862.

[2] V. plus haut Preller (*Gr. Mythol.*, II, p. 171) combat cette distinction de Müller, ou du moins conteste la haute antiquité

distinguer avec soin, dans les mythes qui se rapportent à ce glorieux représentant de l'humanité, ce qu'y ont ajouté les siècles postérieurs : il faut se garder de confondre le héros de la petite Doride qui combattit les Lapithes, conquit Œchalia, remplit du bruit de ses exploits la Thessalie, l'Italie et l'Épire, avec l'Héraclès achéen, le frère d'Eurysthée, frustré de ses droits par la jalousie d'Héré. Des traditions indigènes se fondirent avec le mythe dorien ; les faits historiques de la conquête réagirent sur ce dernier. Des Doriens trouvèrent de l'avantage à légitimer leur conquête en représentant leur héros national comme un ancien souverain de l'Argolide, qui était venu chercher un asile chez eux. Des éléments de cultes étrangers mêmes, égyptiens et phéniciens, pour peu qu'ils offrissent quelque ressemblance avec les traits de l'Héraclès grec, lui furent asssimilés : et de la sorte se forma le célèbre mythe d'un Héraclès bien différent du héros primitif de la petite tribu dorienne. Celui-là n'a d'autre mission que de frayer partout un chemin à sa peuplade et au culte de cette peuplade, de protéger ce culte contre les tribus étrangères. C'est lui qui met en communication Tempé et Delphes, c'est-à-dire les adorateurs primitifs et fabuleux du Dieu national, les Hyperboréens, avec ses fidèles actuels, les Doriens. Partout il détourne de son peuple le mal qui le menace (ἀλεξίκακος), partout vis-à-vis des prétentions ou des influences étrangères, il fait valoir le

de cet Héraclès dorien, et ses arguments nous semblent, en effet, ébranler fortement la thèse de notre auteur.

caractère individuel de son peuple. Sa carrière pénible, remplie de luttes et d'efforts, se termine par sa réception dans l'Olympe. Purifié des taches terrestres et transfiguré, il obtient sa part à une sérénité que rien n'obscurcira plus.

On le voit, cet Héraclès est, mieux encore que Prométhée, le représentant de l'humanité héroïque. Au fond des mythes on retrouve bien cette conviction pleine de fierté qui fut la force du Dorien : l'homme peut s'égaler aux dieux, non par la faveur d'une destinée propice, mais par l'effort et le travail, la souffrance et la peine, la lutte et le combat. C'est à Héraclès que fut attribuée cette mesure la plus grande de force humaine dans la patience comme dans l'action : et le but le plus noble que pût imaginer ce temps fut assigné au héros. Non qu'il soit libre des souillures de l'humanité, souvent sa force dépasse la mesure imposée au mortel; souvent elle a quelque chose de convulsif et de fiévreux : bien des fois aussi la noble colère et l'indignation du martyr héroïque dégénèrent en fureur aveugle et terrible; mais chacun de ces excès est puni par une peine nouvelle, sorte d'expiation qui, loin de fléchir ce courage indestructible, ne fait que purifier de plus en plus le noble persécuté, jusqu'à ce que, transfiguré et immaculé, il monte dans l'Olympe pour y embrasser l'éternelle Jeunesse, tandis que l'arc tendu de son idole menace toujours l'âme du méchant qui descend au Tartare. En lui l'antique humanité semble se diviniser en effet; car il est le dieu qui représente le but des efforts et des aspirations de

l'homme ; il est le plus haut degré de l'héroïsme, l'idéal qui planait devant les yeux du guerrier dorien; idéal aussi pur et aussi grand assurément que pouvait l'imaginer un âge primitif, où la force physique et la force morale semblaient encore inséparables à des esprits naïfs et enfantins.

Il ne saurait entrer dans notre intention de passer en revue toutes les divinités grecques qui, accueillies dans le culte dorien, en prirent la forme et l'empreinte: il nous suffit d'avoir reconnu dans la religion nationale aussi bien que dans les modifications imposées aux dinivités des autres tribus par l'esprit dorien, le caractère même du sentiment religieux chez ce peuple. Partout cette tendance est idéaliste, toujours elle envisage la divinité moins en rapport avec la vie de la nature, qu'avec la libre activité de l'homme et se représente son essence plus d'après l'analogie de celle-ci que de celle-là. Aussi tout ce qui est mystique en est-il écarté ; car le mysticisme a sa source dans le sentiment d'une différence absolue de l'homme et de la divinité, sentiment qui domine dans les cultes de nature. La divinité du Dorien est plus humaine : son dieu est presque un héros. La religion dans cette race avait quelque chose d'énergique, car l'idée qu'on se faisait des dieux était claire, nette, personnelle, et s'accordait parfaitement avec une certaine sévérité pleine de franchise, précisément parce que ce qu'il y a d'accablant dans les sentiments exagérés, ce qu'il y a de sombre dans les émotions frénétiques de terreur et d'ivresse qu'in-

spire le culte de la nature, en resta toujours éloigné.

Il ne faut donc pas s'étonner si l'on ne rencontre chez les Doriens ni la tristesse extatique et les cérémonies lugubres des fêtes athéniennes, ni la molle volupté de l'orgiasme; ni l'un ni l'autre n'est dans leur caractère, quoique le respect pour les cultes traditionnels qu'ils trouvaient établis dans les pays conquis, les amenât parfois à en adopter les usages. Tout au contraire, les fêtes et les cérémonies qui leur appartiennent en propre se distinguent par une admirable sérénité : le plus bel hommage à rendre à la divinité consiste, à leurs yeux, à montrer aux dieux la joie pure qu'inspire le sentiment de la vie; aucun spectacle ne saurait leur être plus agréable que la vue d'un peuple formé à la beauté et à la vertu, et se livrant sous leurs yeux à l'allégresse sans oublier la mesure qui prête la dignité à toute chose. Le culte dorien porte en tout l'empreinte d'une noble simplicité, jointe à une grande ferveur du sentiment religieux. Les Spartiates priaient les dieux de leur donner *le beau avec le bien*, aussi quoique leurs fêtes ne fussent point accompagnées d'une pompe splendide, et que tout luxe en fût banni au point de les faire accuser par les autres Grecs d'offrir aux dieux des victimes imparfaites, Zeus Ammon déclara que l'*euphémie* (le recueillement silencieux) des Spartiates, lui était plus chère que tous les sacrifices des Hellènes.

Le sentiment de la mesure et de l'ordre qui domine dans la religion et dans la philosophie nationales, on le retrouve dans les institutions politiques des Doriens : l'idée du κόσμος en est le principe constant. L'État dorien est en effet une sorte d'œuvre d'art comme tous les États de l'antiquité. Car les anciens, il ne faut pas l'oublier si l'on veut juger sainement leur vie politique, les anciens ne voyaient point, comme nous le faisons, dans l'État une grande société d'assurance mutuelle ; ils le considéraient comme une unité donnée, reconnue par la conscience de chacun de ses membres, affirmée par l'activité publique de chacun d'eux, et cette unité ne saurait être que naturelle : elle repose sur l'unité de la nation, de la tribu et de la famille. Si le moderne place la liberté dans la plus grande indépendance possible de l'individu de l'État, et dans la limitation des pouvoirs de l'État, l'ancien, au contraire, qui rappelle en cela l'esprit français, voyait la liberté dans la participation à la chose publique : être libre, à ses yeux, c'était être membre actif et vivant de l'État[1].

Ce principe de l'État antique, les Doriens le professaient plus hautement que les autres Grecs ; et parmi les Doriens il fut donné aux Spartiates de lui donner l'expression la plus complète. Subordonner l'individu à l'ensemble, faire concourir les efforts individuels pour arriver à un but général, voilà le principe de cette célèbre constitution, qu'on pourrait presque appeler une œuvre d'art : « Ce qu'il y

[1] Cf. Schömann (*Griech. Alterth.*, I, p. 94 et suiv.).

a de plus beau et de plus constant, dit le roi Archidamos, c'est que tous servent le κόσμος[1]. » Ce mot et cette chose, nous les retrouvons partout dans l'histoire et dans la vie de la race dorienne.

Au principe de l'unité vient se joindre dans l'État dorien celui de la stabilité, de la conservation, évidemment destiné à succomber tôt ou tard et qui fut la cause secrète de la rivalité éternelle des Doriens et des Ioniens, toujours enclins à l'innovation (*néotéristes*). C'est ce principe conservateur qui inspire la défense des voyages, la xénélasia, cette loi si sévère, dirigée surtout contre l'importation des mœurs corrompues des Ioniens ; c'est grâce à lui que Sparte se préserva pendant cinq siècles des révolutions intestines qui changèrent partout ailleurs les conditions sociales[2]. Car, malgré toutes les différences, il y eut une marche de développement commune à toutes les constitutions grecques : aristocratiques aux temps héroïques, elles avaient subi des transformations profondes, grâce aux changements de fortune qu'amenait le commerce. Les législateurs anciens, effrayés de ces conséquences, essayèrent de toute manière de les prévenir. Solon voulut établir un équilibre factice entre l'aristocratie héréditaire et celle de la fortune : il ne put y réussir. Irrésistible, le courant

[1] Thuc., II, 11.

[2] M. Grote (*l. c.* II, 484) quand il dit, pour diminuer le mérite de cette stabilité, que *their steadiness* (celle des Spartiates) *stood in the place of ability*, M. Grote oublie que la *steadiness* est une vertu politique plus grande encore que l'intelligence et l'habileté.

frère, heureuse comme lui dans l'exercice de ses forces, fière de sa vigueur et de sa santé, comme lui amoureuse du chant et de l'harmonie. Il n'est donc pas improbable que l'idéal des deux Létoïdes, où l'alliance de l'adresse physique et de l'art musical formait cette *kalokagathie* si chère aux Grecs, fût comme le modèle de l'éducation dorienne de l'adolescent et de la jeune fille. Nul doute aussi que la vue de l'éphèbe spartiate, également adroit dans le combat et la danse, inspirait à l'artiste le type du dieu qu'il voulait représenter.

Toutefois, longtemps avant que l'art fût assez développé pour fournir à l'artiste les moyens de rendre par la pierre ou le bronze l'idéal qu'il avait porté en lui, les attributs et les symboles de la divinité l'aidaient à dresser des statues qui annonçaient aussitôt leur signification. Les attributs d'Apollon, tels que l'arc, la cithare, le laurier, étaient en effet plus clairs, plus précis, plus expressifs que ceux de toutes les autres divinités, et ils avaient été fixés dès les premiers temps. Confiant dans l'esprit éveillé et ouvert du peuple qui remontait rapidement par l'échelle de ces symboles à l'idée même du dieu, l'art, même grossier encore, pouvait se hasarder à exprimer, jusque dans la roideur et l'immobilité d'une image de bois ou d'un bloc de pierre le caractère et l'individualité d'Apollon[1]. C'étaient d'abord la force et la vigueur : on représentait plutôt le dieu terrible que le dieu propice : quant à la beauté, déjà

[1] On sait que les Crétois furent les premiers qui le représentèrent ainsi.

vantée dans la *Théogonie*, on comprend qu'il dut se passer bien du temps avant qu'elle pût être le sujet de la sculpture. Ce n'est qu'à l'époque de Scopas, de Léocharis, de Praxitèle, de Timarchidas, que se forma ce type d'Apollon, que l'on pourrait appeler le frère jumeau d'Aphrodite, tant les traits des deux divinités se ressemblent. Il en est de même de l'expression d'enthousiasme et d'extase que montrent plusieurs des meilleures statues. Les sculpteurs antérieurs à l'école de Scopas aimaient mieux représenter les situations de l'âme qui comportent un certain calme et de la durée, que les violentes émotions qui ne peuvent être que passagères; et on ne saurait assez admirer le tact délicat et la finesse de sentiment avec lesquels ces artistes savaient exprimer l'idée de l'élévation, pour ne pas dire de l'exaltation, sans ivresse, de l'enthousiasme sans exagération qui sont les qualités essentielles de l'Apollon dorien.

La religion apollinaire est enfin en relation avec une des écoles de la philosophie grecque qui, dans un sens, ne fit qu'établir scientifiquement ce que cette religion exprimait par et pour le sentiment : nous voulons parler du pythagorisme[1].

Mille faits particuliers constatent les rapports de Pythagore avec Delphes : mais même à ne considérer

[1] Conf. sur ce point. M. Curtius (l. c. I, p. 459) qui voit également à Delphes le point de départ du pythagorisme ; et pour lui, comme pour Otfried Müller, « delphique, dorien et hellénique est souvent identique. » *Ibid.*

personnelle comme l'esclave américain ; il était serviteur de l'État, non de l'individu qui le possédait comme une chose prêtée qu'il ne pouvait ni affranchir, ni vendre au delà de la frontière. Attachés à la glèbe, ils payaient annuellement à leurs maîtres une provision en nature qui les intéressait dans la culture du sol ; souvent même ils devenaient riches ainsi, comme nos métayers. Bien plus, il y avait pour eux une voie légale pour arriver, non-seulement à la liberté, mais encore au droit de citoyen[1]. En campagne, l'ilote ne servit guère qu'en qualité de ψιλός — il y en avait 35,000 à Platée, sur 15,000 Spartiates et périèques, — exposé à moins de dangers et recueillant par conséquent moins d'honneur que leurs maîtres. Ils étaient matelots sur la flotte.

Müller n'essaye pas de faire l'apologie morale ou politique de ce servage : il rappelle seulement que les États grecs qui ne connurent pas l'esclavage, comme ceux des Phocéens ou des Locriens, ne purent jamais arriver à un haut degré de développement, ce qui s'explique par la nature même de l'état antique, et que l'institution de l'ilotisme spartiate fut à tous égards supérieure à l'esclavage, tel qu'il existait à Athènes et chez tous les Ioniens[2]. Il prouve, pièces en main, que tout ce

[1] Comment M. Grote concilie-t-il cet affranchissement si fréquent des ilotes, récompense de leur bravoure ou des services rendus, et dont il a prouvé l'existence (*l. c.*, II, p. 511) avec leur état d'abjection et surtout avec la jalousie que les Spartiates auraient ressentis pour tout ilote de mérite ?

[2] Des opinions contraires chez M. Grote (*l. c.*, II, chap. VI). En général, les sympathies athéniennes ont rendu Grote aussi injuste

qu'on a dit et répété sur les mauvais traitements auxquels l'ilote était exposé, n'est que pure invention des historiens romanciers de la décadence, que ce costume qui leur est imposé, d'après Myron de Priène[1], n'est autre que celui de tous les campagnards grecs sans exception ; qu'il est peu probable que, afin d'inspirer aux jeunes Spartiates une horreur salutaire de l'ivresse[2], on se servît des mêmes hommes parmi lesquels on choisissait leurs précepteurs, et dont les femmes devenaient les nourrices royales ; il montre que l'on a toujours méconnu la nature de la kryptie; de cette prétendue chasse aux ilotes, qui n'existe que dans l'imagination de Plutarque[3] et qui ne fut jamais, des passages irréfutables de Platon le prouvent[4], qu'une sorte de campagne de manœuvres telles qu'on les trouve dans toutes nos armées modernes. Les ilotes laconiens d'ailleurs, malgré leur grand nombre — il pouvait y en avoir

pour Sparte que les sympathies doriennes ont rendu Otfried Müller partial pour Athènes.

[1] Athénée, XIV, 657. D.

[2] Plutarque, *Lycurgue*, c. XXVIII et ailleurs.

[3] *Ibid.*, c. XXVIII

[4] *Lois*, I, 633, c. VI, 763, B. Cf. Justin, III, 3. Barthélemy déjà (*Voy. du jeune Anacharsis*, note au chap. 47) a protesté contre l'absurdité de l'interprétation courante de la κρυπτεία. — Schömann (*l. c.*, I, p. 196), tout en renvoyant simplement à la *réfutation écrasante* de cette erreur par Ot. Müller, voit cependant autre chose dans la κρυπτεία qu'une guerre fictive : à ses yeux ce fut une sorte d'inspection annuelle de police, une sorte de *campagne de gendarmerie*. M. Grote (*l. c.*, II, p. 509) rejette également cette fable de la kryptie.

224,000 — ne se soulevèrent pas plus que les périèques : et tout ce que nous lisons, dans les auteurs anciens, d'émeutes contre Sparte, fut toujours et exclusivement le fait des Messéniens.

Nous n'accompagnerons pas l'historien dans ses recherches sur l'état social des Doriens de Crète, d'Argos, de Corinthe ; il nous suffit d'avoir indiqué sommairement les principaux caractères de la société dorienne, dans l'état type de Sparte. En Crète, il semble que les rapports entre la classe dominante et la classe soumise furent excellents[1] ; à Argos et à Épidaure, après quelque temps de séparation hostile, il y eut fusion entre les vainqueurs et les vaincus ; à Sicyone et à Corinthe, les Doriens peu nombreux qui les avaient envahis, s'étaient mêlées, dès leur arrivée, avec les grandes familles achéennes. Dans les colonies doriennes enfin, telles que Syracuse, Byzance, Cyrène, l'état des choses n'a plus que peu de rapports avec celui des métropoles, parce que la situation du noyau de colons doriens, vis-à-vis des barbares indigènes d'un côté, des aventuriers hétérogènes qu'ils attiraient dans leurs nouvelles villes de l'autre, créait évidemment un état de choses particulier. Toutefois, ici comme dans les États doriens du Péloponnèse, le principe ou pour mieux dire, la base indispensable de l'État dorien, une classe soumise, ne fait point défaut, tant que les institutions doriennes subsistent dans leur pureté : l'abolition de la servitude

[1] M. Curtius (*Griech. Gesch.*, I, p. 145 à 148) est d'un avis contraire.

entraîne partout la destruction de ces institutions. Seulement, il ne faut pas oublier que cet état social on le rencontre chez tous les peuples conquérants de l'antiquité, en Thessalie, en Béotie, à Athènes, et même jusque dans l'Arcadie que l'invasion épargna toujours. La communauté des hommes libres, qui constituaient la république ancienne, ne peut guère s'imaginer sans une classe soumise.

Ces citoyens libres, dégagés des soucis de l'existence, formaient dans tout État dorien, trois tribus, les Hylléens, les Dymanes et les Pamphyles, ainsi nommés d'après les fils de l'antique Égimios[1]; et chacune de ces tribus se composait de dix obes ou phratries. Tous, dès qu'ils ont atteint l'âge de trente ans, prennent part à l'assemblée souveraine, Halia, qui se réunit à chaque pleine lune pour décider en dernière instance de toutes les affaires publiques : paix, guerre, trêve, nomination de gérontes, succession au trône, changement de constitution, affranchissement d'un certain nombre d'ilotes, et devant laquelle les magistrats seuls parlaient. « Ces assemblées populaires, on les trouve partout en Grèce; partout elles représentent le pouvoir souverain, car l'acte du peuple supposait toujours la volonté du peuple: mais que cette volonté fût bien dirigée, que la suprême décision ne fût pas abandonnée à l'arbitraire aveugle de

[1] A Argos, à Corinthe, à Sicyone on y ajoute les phyles achéennes. Rien, si ce n'est l'étymologie, ne milite en faveur de la thèse de Schömann (*Gr. Alt*, I, p. 211) qui voit dans les Pamphyles la tribu où entraient tous les non-Doriens.

la foule irrationnelle, voilà la tâche que l'État dorien seul se proposait. »

Rien n'était plus propre à amener ce résultat que l'institution essentiellement aristocratique de la gérusia, sénat composé de vingt-huit vieillards[1], librement élus et irresponsables, ne devant des comptes à personne, gardiens sévères de la coutume, de cette loi non écrite (ἄγραφα νόμιμα) qui était la base de toute la vie politique de Sparte. A la fois gouvernement et tribunal suprême, la gérusia exerçait en même temps la censure des mœurs, et, sans nul doute, eût été partout ailleurs qu'à Sparte la plus insupportable des tyrannies ; « tant il est vrai qu'une institution ne peut agir heureusement que sur le sol où elle a ses racines. »

Quant à la royauté spartiate qui partage avec la gérusia le pouvoir suprême, elle n'est autre chose que la continuation de la royauté héroïque, telle que nous la rencontrons chez Homère[2]. Héros et prêtres en même temps, les rois, partout descendants d'Héraclès, sont plutôt *primi inter pares* que souverains[3]; leur puissance,

[1] Müller suppose que le nombre de trente (les rois compris) répondait aux trente *obes* dont étaient composées les trois tribus; mais aucun témoignage ancien ne vient à l'appui de cette hypothèse et C. F. Hermann (*l. c.*, p. 94) observe avec raison que le rapport entre les *obes* et les *gérontes* ne pouvait être direct, parce qu'alors deux *obes* n'auraient pas eu de représentants dans la *gérusia*, les rois n'étant pas électifs.

[2] Ce point de vue, développé par Helbig (*Die sittl. Zust. des gr. Alt.*, Leipz., 1839) a été vivement contesté par M. Grote (II, p. 104)

[3] Cf. C. F. Hermann (*Staatsalt.* I, p. 91), et surtout Schömann (*l. c.*, I, p. 225 à 230).

— elle n'est absolue qu'en temps de campagne — est bien moindre que l'honneur dont ils jouissent, précisément parce que ce pouvoir héréditaire, élevé au-dessus de toute contestation, est aux yeux du Dorien d'origine divine; son autorité n'est point une délégation du peuple; la liberté du peuple n'est point une concession de la royauté : « Tous les éléments de la constitution étaient donnés dès le principe, avec l'existence même de l'individualité du peuple, comme le tronc, la racine, la couronne se trouvent déjà dans le germe de l'arbre.» Nous serions entraînés trop loin si nous voulions exposer ici tous les attributs de la royauté spartiate, dont le caractère offre une ressemblance si frappante avec celui de la royauté anglaise, mais nous souscrivons volontiers au jugement d'Otfried Müller, qui trouve « presque miraculeuse l'intelligence politique avec laquelle la vieille constitution de Sparte protégea la force, la dignité et l'aisance de la royauté, sans la rapprocher le moins du monde du despotisme et sans placer en rien le roi au-dessus ou en dehors de la loi. Elle sut, sans danger pour la liberté, conserver à l'État une dynastie qui en identifiant l'orgueil de famille avec le sentiment national et réunissant en elle toutes les forces vives du peuple, soumit et entretint pendant de si longues années des sentiments nobles et généreux. »

La fonction des éphores, qui constituait dans ce gouvernement l'élément mobile, loin d'avoir été introduite par Théopompe, remonte, elle aussi, aux premiers temps de l'histoire de la tribu, et se retrouve dans tous les États

et colonies des Doriens; seulement le rôle de ces magistrats changea insensiblement dans le cours des temps[1]. Placé dans le principe comme tribunal civil à côté du tribunal criminel de la gérusia, l'éphorat gagna sans cesse ce que la gérusia perdait en autorité, tout comme à Athènes l'héliéa finit par l'emporter sur l'aréopage. Sa juridiction qui, dans l'origine, comprenait la police et la surveillance du marché, fut peu à peu étendue à la surveillance des magistrats[2]. Ceux-ci, cependant, restèrent justiciables de la gérusia, qui jouait dans ces procès d'État à peu près le rôle de nos chambres des pairs, les éphores remplissant les fonctions du ministère public[3]. Jamais, quoi qu'on en ait dit, ils ne furent autorisés à punir de mort un citoyen de Sparte; il n'est pas même prouvé qu'ils eussent le droit de prononcer l'exil[4]; l'amende était la seule peine qu'ils pouvaient infliger quand ils siégeaient comme juges de police.

[1] M. Schömann (*l. c.*, I, p. 287) et C. F. Hermann (*l. c.*, I, p. 145) sont ici d'accord avec Otf. Müller : mais ils considèrent avec raison les attributions nouvelles et indépendantes de la royauté qu'on conféra aux Éphores au temps de Théopompe, comme équivalant à des fonctions toutes nouvelles.

[2] M. Schömann (*l. c.*, p. 237 et 238) soutient, au contraire, mais sans citations à l'appui, et sans une argumentation irréprochable, qu'une des fonctions originelles des éphores « nommés par les rois » fut de surveiller en leur nom tous les fonctionnaires de l'Etat.

[3] Ce point, admis par Lachmann (*die spartanische Staats-Verfassung*, Breslau, 1836, p. 163) est contesté par C. F. Hermann (*l. c.*, p. 93).

[4] Schömann (*l. c.*, p. 255) ne voit aucune raison pour douter de l'existence de cette peine, et il est difficile de le contredire.

Ce qui est plus important pour l'autorité des éphores, c'est qu'ils se mirent de bonne heure en rapport direct avec l'assemblée souveraine qu'ils convoquaient, dont ils dirigeaient le vote, à laquelle ils proposaient des lois, au nom de laquelle ils négociaient avec les puissances étrangères, dont, en un mot, ils devinrent le principal organe. Leur puissance se fondait donc surtout sur le souverain pouvoir de l'assemblée dont ils étaient les mandataires. « Toute assemblée populaire est au fond une masse inhabile, peu capable d'agir avec énergie et modération à la fois : celle de Sparte était mieux faite que toute autre pour manier et terminer des affaires compliquées ; c'est pourquoi elle conférait aux éphores régulièrement et démocratiquement élus, un pouvoir analogue à celui plus précaire et plus irrégulier, mais non moins étendu des démagogues athéniens, tels que Thémistocle, Périclès, Cléon. » L'agrandissement du rôle politique de Sparte dut forcément augmenter l'importance de l'éphorat. Dans la constitution primitive, adaptée à un état de choses primitif, des lacunes se firent sentir, que les éphores remplirent. Les négociations avec les États étrangers exigent un petit nombre d'hommes habiles ; le caractère vénérable et sévère de la gérusia ne lui permettait pas de s'en charger et bornait toute son influence aux affaires intérieures. L'importance croissante enfin des finances, de tout temps confiées aux éphores[1], ne dut pas peu contribuer

[1] Le fait qu'il fallait remettre entre leurs mains le butin de la guerre le prouve suffisamment. V. Schömann (*l. c.*, I, 245).

à agrandir le pouvoir de cette singulière magistrature.

Telles sont les lignes principales de cette constitution spartiate que l'on peut considérer sans hésiter comme le type de l'État dorien. Nous n'accompagnerons pas l'historien dans ses études des constitutions des autres cités doriennes, et dans les révolutions qui en altérèrent la pureté ; ce qui résulte incontestablement de toutes ces recherches, c'est que si l'on ne saurait parler d'une constitution commune à tous les États doriens aux temps historiques, il y en eut certainement une antérieurement à la migration, et que toutes les républiques de la tribu en avaient conservé les principes, la tradition, des institutions complètes même[1]. Cette constitu-

[1] Cela est contesté par Bernhardy (*Grundriss.*, I, p. 118 à 130) qui nie que Müller ait réussi à donner un tableau d'ensemble de la race dorienne, parce que, dans le fait, l'unité n'avait jamais existé (pas même avant les émigrations ?), et que la seule chose commune aux Doriens, est, non la constitution, ni l'éducation, mais bien le caractère dont les traits principaux sont l'instinct de l'ordre et le penchant à former des groupes dans la société. C'est le δρᾶν (l'activité) et non le ποιεῖν (la création) qui les distingue à ses yeux : leur idéal est celui de la vertu chevaleresque (ἀρετή). Le mythe dorien ne devient point sujet de poésie comme celui des Ioniens, il n'est qu'historique ; leurs fêtes ne sont pas des réunions qui ont le plaisir pour but et la religion pour prétexte, elles ne deviennent point des représentations artistiques, elles forment simplement des centres politiques ; la littérature elle-même, ils ne l'ont cultivée qu'autant qu'elle pouvait entrer en relation avec la vie politique. Mais si le peuple dorien n'a pas été créateur, il n'en a pas moins exercé une influence remarquable sur la littérature et la pensée grecques : il était évidemment un membre nécessaire de l'organisme national, et Bernhardy n'hésite pas à affirmer que c'est ce ··le un peu borné et envisageant tout au point de vue pratique

tion fut essentiellement aristocratique; aussi Sparte resta-t-elle toujours le centre et la base de l'aristocratie grecque; à Sparte seule cette aristocratie resta intacte jusqu'à l'extinction presque complète des vrais Spartiates, et jusqu'au moment où les conditions d'existence mêmes de l'antique constitution eurent disparu. Ce qui donna à cette constitution un caractère essentiellement aristocratique, c'est la tendance constante à donner la direction de la foule à quelques-uns, supposés meilleurs, et de graver dans l'esprit des citoyens beaucoup moins le sentiment de la liberté individuelle que le sentiment de l'obéissance et du respect pour ceux dont la famille, l'éducation et la vertu garantissent la dignité. Il est vrai qu'à un autre point de vue on peut aussi le qualifier de démocratique, puisque le souverain pouvoir était toujours censé sortir de la volonté populaire, et que l'égalité la plus absolue régnait dans les mœurs; de monarchique, à cause de la royauté; de tyrannique enfin, puisque la magistrature des éphores contenait les germes de cette forme de gouvernement. On peut dire que, dans cette constitution unique, comme dans toute constitution achevée, toutes les formes constitutionnelles étaient contenues. Cependant l'âme de toutes ces formes fut l'esprit tout dorien de la crainte et du respect pour les

qui a fourni aux grands Attiques la base de leur brillant édifice.— C'est à cause de la haute autorité qui s'attache aux assertions de M. Bernhardy, si universel et si précis et solide en même temps dans sa science, que nous avons cru devoir exposer ici sommairement ses opinions, qui ramènent, sans les détruire, les opinions enthousiastes de Müller à leur juste proportion.

lois des ancêtres et pour le jugement des anciens, d'obéissance et de dévouement envers l'État et l'autorité (πειθαρχία) ; la conviction enfin que la modération et la sagesse dans l'action conduisent plus sûrement au salut qu'une exubérance de force et de vie qui échappe à toute règle et à toute direction.

« La situation des inférieurs vis-à-vis des supérieurs, des particuliers vis-à-vis des magistrats, que créaient à Sparte ces principes doriens, se répétait en grand dans la situation du reste de la Grèce vis-à-vis de Sparte. Les Spartiates étaient considérés comme les aristocrates de l'Hellade, non parce qu'ils auraient exercé une *contrainte* ou une supériorité matérielle, mais parce qu'on était convaincu que Sparte était le foyer de la Loi dans toute son austérité et de l'Ordre salutaire. Ce que pouvaient un manteau et un bâton laconien parmi les autres races grecques, est souvent prodigieux : comme par enchantement, le seul Gylippe, qui ne fut certes pas un des meilleurs de son pays, donna de l'unité et de la fermeté au démos de Syracuse, de la force et de l'énergie à leurs entreprises. Plus d'une fois un seul Spartiate suffit pour réunir et conduire à l'action des troupeaux d'Éoliens ou d'Ioniens d'Asie. Aux temps de la dissolution des républiques grecques, on voit encore des Spartiates généraux nés d'armées mercenaires, que ne réunissaient d'autres lois que la volonté et la fermeté du chef[1].

[1] Lire sur cette hégémonie morale des Spartiates quelques belles pages de M. Curtius (*l. c.*, p. 235 à 242).

« Parmi les Athéniens, malgré les préjugés et les passions de la foule, malgré toute la difficulté de n'en pas subir l'influence, beaucoup des plus nobles et des meilleurs ont toujours considéré l'État spartiate comme un idéal réalisé : quelques-uns même, comme Cimon et Xénophon, dont le laconisme avoué ne fut certainement pas une folie, s'y attachèrent avec ardeur jusqu'au point de sacrifier leurs avantages personnels. On connaît la prédilection de tous les élèves de Socrate pour Sparte; et le financier le plus honnête d'Athènes, Lycurgue l'orateur, unissait à des convictions aristocratiques une admiration illimitée pour les lois de Lacédémone. Il est étonnant que des hommes d'un esprit si distingué, théoriciens ou hommes d'action, aient porté leur admiration sur un État que les écrivains modernes nous présentent souvent comme une horde de sauvages. Il est certain qu'on ne saurait expliquer le jugement de ces hommes qui en connaissaient sûrement l'objet, par des regrets maladifs d'un état naturel perdu pour Athènes. Quant aux modernes, des idées préconçues sur la marche de la civilisation humaine les empêchent trop souvent de recevoir simplement l'impression de l'histoire. Nous nous refusons à reconnaître la plus haute sagesse politique à un siècle que nous croyons occupé des essais les plus grossiers d'une organisation de l'État. Il n'en fut pas ainsi des théoriciens politiques de l'antiquité, tels que les pythagoriciens et Platon, qui ne considéraient guère comme État que l'État créto-spartiate, c'est-à-dire l'ancien État dorien. En

effet, l'idée de l'État réalisée à Sparte se rapproche plus que toute autre de celle que Pythagore essaya de réaliser dans l'Italie méridionale, et que Platon établit comme susceptible de réalisation : une communauté fermée, parente de la famille, et avec le but de l'éducation réciproque.....

« Quant à la démocratie ionienne et attique, Platon dédaigne même de les prendre en considération, parce qu'à son point de vue elle devait lui paraître moins un État que la négation de l'État, puisque chacun y cherchant à être tout par lui-même tendait à dissoudre l'organisme dans lequel chacun ne doit exister que comme partie du tout. Il serait intéressant de savoir comment les Spartiates des bons temps jugeaient ces constitutions en dissolution. Sans doute avec peu de faveur. Le démos d'Athènes leur paraissait certainement, pour nous servir de l'expression d'un Laconien chez Aristophane, une foule confuse et orageuse (ῥυάχετος). Aussi ne voulurent-ils point, pendant la guerre du Péloponnèse, négocier avec la commune entière, et ne consentirent à traiter qu'avec des citoyens choisis. En thèse générale, Sparte qui, comparée à la mobilité générale de la Grèce depuis les guerres médiques, ressemblait à une boussole dont l'aimant montrait invariablement le pôle de la vieille idée nationale, Sparte était devenue étrangère au reste de la Grèce par ses principes politiques et par ses mœurs ; et l'on s'explique que les Spartiates envoyés au dehors choquaient par leurs manières bizarres et leurs idées singulières, que souvent ils ne savaient

inspirer la confiance, parce que, sur un terrain qui n'était pas le leur, ils perdaient leur équilibre et devenaient hésitants et inconséquents. »

Müller mitigea plus tard ce jugement un peu absolu ; cependant dans son ensemble il ne le modifia jamais ; et on le comprend. Voyant le caractère propre de l'esprit grec dans la fidélité avec laquelle il se renfermait en toutes choses, art et littérature aussi bien que religion et politique, dans des formes arrêtées, dans des règles traditionnelles, des lois sévères, il dut considérer le Dorien, et le Spartiate en particulier, comme le type de l'Hellène. Il oubliait trop que le principe réformateur qui devait sans doute aboutir à l'anéantissement de la Grèce, n'était pas moins, lui aussi, dans son génie ; qu'on n'a pas plus le droit de considérer exclusivement le point de départ, que le point d'arrivée dans l'histoire d'une civilisation ; que l'histoire est le mouvement même, et ne se laisse jamais fixer ; que pour trouver le moment et l'endroit où l'esprit grec s'est le plus complétement révélé, il faudra toujours s'arrêter dans l'histoire d'Athènes au moment où dans des poëtes tels que Sophocle, le respect du passé et des règles transmises par les aïeux s'unit à l'esprit d'indépendance qui essaye d'accommoder ces formes antiques à l'esprit nouveau.

Quoi qu'il en soit, Müller rendit un immense service en revisant ainsi le procès, et on peut pardonner à l'avocat d'une partie d'avoir un peu méconnu les mérites de la partie adverse, quand on songe que sans cette

ardeur de la défense, la question n'aurait jamais été aussi complétement élucidée[1].

Nous passerons plus rapidement sur la partie de l'œuvre de Müller consacrée à l'économie, à la justice et à l'organisation militaire des Doriens, parce que ces travaux, qui donnèrent l'impulsion des études nouvelles sur les antiquités spartiates, ont été un peu dépassées sur ces points; et parce qu'ils traitent de faits moins caractéristiques que la constitution politique de Sparte[2]. Il nous suffira d'en indiquer sommairement les principaux traits.

La propriété, dans cet État féodal de l'antiquité, appartenait ou à l'État, ou aux Spartiates, ou aux périèques, qui en payaient la redevance à l'État. Les lots des Spartiates étaient égaux[3] : cette égalité était maintenue par des lois qui permettaient de perpétuer la famille, même en cas d'extinction, au moyen de l'adoption, de

[1] Qu'on relise la célèbre étude de Schiller sur la constitution spartiate comparée à celle d'Athènes (*Sämmtliche Werke*, X, 428 à 468), et on verra ce que l'histoire doit à Otfried Müller.

[2] Lachmann (*die spartanische Staats-Verfassung*, Breslau, 1836); Kopstadt (*Lycurgea*, Greifswald, 1848, et *de Rerum Laconicarum constitutionis Lycurgeæ origine et indole*, ibid., 1849), et plus spécialement C. F. Hermann (*de Causis turbatæ apud Lacedæmonios agrorum æqualitatis*, Marb., 1834, et *de Conditione atque origine eorum qui Homœi apud Lacedæmonios appellati sunt*, ibid., 1832). On trouvera dans les *Antiquitates laconicæ* du même auteur (*ibid* 1841) le résumé le plus complet de ces travaux.

[3] Conf. Schömann (*de Spartanis homœis*, 1855, p. 25 et suiv.) qui soutient victorieusement contre M. Grote la réalité de cette loi agraire.

la succession des filles héritières, etc., et par l'inaliénabilité et l'indivisibilité des biens[1]. De là, en premier lieu, ces singulières lois sur les *épiclères* (ou ἐπιπαματίς), sorte de *peeresses in their own right*, lois qui leur imposaient le mariage, réglaient le choix du mari, veillaient à l'exécution de ce mariage, pourvoyaient, en cas de stérilité, à la succession, contraignaient l'héritière à recevoir dans son lit jusqu'aux valets, si une mort prématurée avait enlevé le mari avant qu'il fût père, afin de lui procurer des descendants, etc. De là aussi une sorte de majorat qui imposait cependant à l'héritier et représentant de la famille d'avoir soin de ses frères et sœurs. La loi d'Épitadée, portée après la guerre du Péloponnèse, et qui autorisait la transmission des biens par testament ou dotation, détruisit complétement le principe de la propriété spartiate; et les propriétaires deviennent, grâce à elle, de moins en moins nombreux, au point que, du temps d'Agis III, tout le territoire de Sparte se trouvait entre les mains de cent Spartiates[2].

[1] Thirlwall (*l. c.*, I, 344 et suiv.), Manso (*l. c.*, I, 100 à 121), Wachsmuth (*l. c.*, IV, 217), C. F. Hermann (*Lehrbuch der griech. Staatsalt.*, Heidelberg, 1853, p. 106 et suiv.) et Schömann (*Antiq.* IV, p. 116) admettent tous cette égalité des terres. Grote (*l. c.*, II, p. 538 et 566), s'appuyant sur une étude de Kortüm que nous n'avons pu nous procurer, et Lachmann (*l. c.*, p. 170) placent cette division à l'époque d'Agis et de Cléomène.

[2] Conf. sur ces points curieux l'article de M. Léo Joubert sur Grote (*l. c.*, p. 29 et 31), C. F. Hermann (*l. c.*, I, p. 155) et Schömann (*l. c.*, I, p. 217 et suiv.). Ce dernier a très-bien montré que

Toutes ces dispositions, ainsi que l'institution des repas en commun fournis par l'État en Crète, par des contributions égales des citoyens à Sparte, reposaient évidemment sur le principe de l'égalité des biens, dont on trouve des traces dans toutes les constitutions grecques, même dans celle de Solon. L'absence d'argent rendait impossible le commerce, qui se bornait à l'échange, quoique l'État dût posséder des métaux précieux, ne fût-ce que pour l'envoi des ambassadeurs, l'entretien de ses troupes à l'étranger, la solde des mercenaires crétois, etc. Ce furent les contributions des périèques, qui, eux, étaient autorisés à avoir de l'argent, qui constituèrent la source de ce trésor de l'État; car les libres Spartiates ne payaient point d'impôts réguliers. Il est naturel que les villes maritimes et commerçantes, telles qu'Égine, Corinthe, Rhodes, Cyrène, durent, pour se livrer au commerce, renoncer à toutes les traditions doriennes qui en entravaient l'essor, et qui ne purent se maintenir que dans des États agricoles comme Sparte.

« Comme l'économie publique des Doriens, leur droit porte un caractère fort archaïque, et on ne saurait y méconnaître une certaine hauteur et austérité. A cause de cela même il fut peu en harmonie avec la vie plus libre et le mouvement plus varié des époques plus

l'inégalité de fortune se répandant très-vite, ce peuple de *pairs* (*homœi*) se divisa bientôt, sinon légalement, du moins de fait, en deux classes, sans compter les *hypoméons*, ou Spartiates qui habitaient les villes des périèques.

avancées, et ne put se maintenir alors qu'à Sparte... » L'état de la propriété donné, le mien et le tien n'existant pas, pour ainsi dire, le droit civil ne peut guère avoir d'importance : il dut forcément prendre un caractère personnel[1]. « C'était le règlement des actes de l'individu par la tradition nationale. Que ces actes touchassent autrui ou non, cela était de peu d'importance : l'État tout entier semblait lié lorsque quelqu'un, par ses actes, en enfreignait les principes; de là la censure des mœurs dans les constitutions anciennes, l'autorité de l'aréopage à Athènes, de la gérusia à Sparte; de là l'intervention du droit public dans les affaires les plus intimes, telles que le mariage et la famille. Mais l'histoire des peuples est l'émancipation progressive des individus : chez les Grecs aussi le droit dut perdre peu à peu ce pouvoir obligatoire et prendre un caractère négatif qui ne limite les actes des individus qu'autant que l'exige la coexistence des autres citoyens. Pour Sparte cependant, droit et coutumes restèrent presque identiques. »

Nous avons dit les attributions des deux tribunaux, la gérusia et l'éphorat. La procédure y avait conservé la simplicité des premiers temps : un code écrit n'existait pas : les peines consistaient généralement en amendes, insignifiantes comme le comportait l'état de la fortune liquide; les peines corporelles n'existaient pas plus que l'emprisonnement; l'exil était rare, la peine

[1] Voy. cette manière de voir presque textuellement reproduite par M. Schömann (*l. c.*, I, p. 252).

de mort également, et elle ne s'appliquait qu'en secret; la dégradation (ἀτιμία) restait la plus terrible des punitions, sorte de mort civile, mille fois plus redoutable que la mort, et bien conforme à l'esprit de l'État dorien, qui mesurait la honte de celui qui ternit l'honneur de la communauté à la proportion de cet honneur et de cette gloire nationale. Nulle part trace d'un droit écrit avant les lois de Zaleucos, données aux Locriens épizéphyriens et inspirées par l'esprit dorien[1].

Quant à l'organisation militaire, on sait à quel degré de perfection elle fut portée à Sparte. Tout Spartiate était tenu à la défense de la patrie, au service de campagne jusqu'à l'âge de quarante ans. Ce n'est pas le lieu d'indiquer la division et les mouvements de cette armée nationale[2], dont l'organisation était basée sur les deux principes de l'affection (camaraderie, esprit de corps) et de l'obéissance (discipline), ni d'exposer la tactique spartiate, peu compliquée probablement. Ce qui est caractéristique pour le Dorien dans les choses de la guerre, c'est surtout le calme et l'énergie tempérée du guerrier qui contraste si étrangement avec l'aveugle *furia* des barbares, dont la bravoure semblait au sobre Hellène une sorte de frénésie et d'ivresse. Les mœurs guerrières de Sparte expriment des sentiments

[1] Conf. Schömann (*l. c.*, I, p. 257).

[2] On trouvera ces détails, que Müller donne dans les *Doriens*, confirmés par C. F. Hermann (*l. c.*, I, p. 109 à 114) et par Schömann (*l. c.*, I, p. 280 à 288). Nous n'insistons ici que sur l'esprit, nullement sur le détail des recherches de Müller.

d'une grande noblesse : la persécution de l'ennemi cessait dès que la victoire était décidée; le signal de la retraite mettait un terme à tout usage des armes; il était défendu de dépouiller l'ennemi; la consécration aux dieux de ces dépouilles semblait une profanation[1] : tous principes pleins d'humanité et qui sont bien ceux de la vieille Hellade. Aucun peuple ne considéra plus que le peuple spartiate la guerre comme un art. Le combat était pour lui une sorte de représentation où se développait l'adresse des membres dans l'ordre et l'harmonie de l'ensemble. Un sacrifice aux Muses, ces déesses de l'ordre et de l'harmonie, précédait la bataille, qui était une fête pour laquelle on se parait et qu'on attendait avec sécurité, et même avec joie.

Telle est, dans ses contours principaux, l'édifice de l'État dorien. L'individu, on le voit, y était subordonné à la chose publique : la personnalité du citoyen s'effaçait devant la toute-puissance de l'État. Les deux conditions d'existence de cet État, c'étaient la stricte observance de la coutume, autrement dit la proscription de tout progrès, et le loisir, c'est-à-dire l'affranchissement du citoyen actif de tout travail : une aristocratie noblement oisive pouvait seule le maintenir. Comment se passait l'existence de cette noblesse chevaleresque, quel fut le carac-

[1] Cf. Manso (*l. c.*, I, p. 236) qui réduit cette assertion de Plutarque à la suspension des armes dans les temples.

tère particulier de la vie privée à Sparte, voilà ce qu'il nous reste à examiner.

Évidemment, en tout ce qui touche la famille, les rapports personnels ont plus d'importance que les choses extérieures, telles qu'habitation, vêtements, repas, et pourtant l'esprit d'un peuple s'accuse souvent dans ces choses avec une netteté surprenante. La belle loi de la coutume nationale donna ici à la moindre chose son importance dans le tout, et ennoblit jusqu'à la satisfaction du besoin en y imprimant l'esprit qui anime l'existence morale. C'est ainsi que nous trouvons les maisons particulières d'une grande simplicité, moins pour mettre obstacle à la grande architecture que pour la limiter aux objets dignes d'elle, tels que temples et édifices publics, et pour n'en pas faire la servante du luxe privé. Les nouvelles découvertes des monuments de la première époque prouvent que l'architecture nationale était d'une grande originalité[1]. Ce qui semble distinguer l'art dorien de tout autre art, c'est que, sous forme d'un ouvrage destiné au besoin, l'édifice exprime toujours une pensée, et la vie morale du peuple. C'est le caractère dorien qui créa l'architecture dorienne. Dans le temple, c'est avec intention qu'on a donné une

[1] Nous faisons allusion ici aux monuments doriens, non aux débris des édifices d'Amyclé qui appartiennent à l'époque achéenne et dont la découverte, postérieure à la mort d'Otf. Müller, fut la plus éclatante confirmation de ses hardies hypothèses, puisque sans en connaître l'existence, il avait soutenu que ces édifices devaient avoir existé à cet endroit. Conf. *Orchomenos*, p. 319 et W. Mure, *Tour in Greece*, II, p. 246.

hauteur extrême à la charpente, et qu'on a augmenté le poids que doivent supporter les colonnes fortes et rapprochées en proportion. De là le sentiment de satisfaction que nous inspire le temple dorien, sentiment pareil à celui que nous éprouvons en voyant un homme visiblement vigoureux porter légèrement un pesant fardeau. L'étonnement qu'éveille la grandeur du poids se mêle au plaisir d'être rassurés sur la réussite si aisée de l'entreprise. Partout enfin, les qualités nationales, la force qui a conscience d'elle-même et qui sait obéir, la simplicité et la mesure, la pureté et l'harmonie, la sévérité de la loi, éclatent dans l'architecture dorienne[1].

Ce caractère particulier, aussi éloigné du luxe asiatique que du désordre indiscipliné du barbare, s'exprime jusque dans le costume du Spartiate. Peu de vêtements et de la coupe la plus simple le constituent ; un grand respect de la décence, qui cependant ne va pas jusqu'à une pudeur factice et exagérée. Les autres Grecs, avec leurs idées sur le beau sexe, trouvaient même le costume des jeunes filles spartiates un peu libre. Ils ne savaient pas plus que les modernes se placer au point de vue des mœurs spartiates. Tandis que le costume moderne cherche avec une sollicitude inquiète et délicate à dérober la jeune fille à toutes les impressions qui peuvent exciter les passions, tout en accordant à la femme mariée un commerce plus libre avec les hommes, le caractère plus froid des Grecs qui s'accuse avec le plus

[1] « Le temple, dit M. Curtius (*l. c.*, I, p. 430), est le cosmos de l'Etat dorien, symbolisé dans la pierre. »

de netteté dans le Dorien, exposait au contraire les jeunes filles plus au contact de la vie que les femmes, dont l'existence semblait avoir trouvé son terme dans la maison conjugale. Ce sont les premières qui, seules, se livrent à la musique, à la gymnastique, tandis que la mère et l'épouse est limitée dans les occupations domestiques, tout à l'inverse des mœurs ioniennes, où les jeunes filles restent rigoureusement confinées dans la maison, tandis que les femmes mariées jouissent d'une grande latitude[1]. Il semble, qu'avec des traits plus marqués, comme c'est toujours le cas dans l'antiquité, on retrouve le caractère particulier qui distingue la situation sociale de la femme anglaise de celle de la femme française. Or cette position différente, le costume déjà l'annonçait chez les Spartiates. Il était évidemment plus léger et plus libre chez les jeunes filles, que les Grecs accusent de montrer une nudité indécente. Les Athéniens, en faisant ce reproche, oubliaient étrangement, ce semble, la coutume primitive : la vie des femmes, chez eux, s'était orientalisée au point de leur faire paraître étrange ce qui était essentiellement grec : on croit entendre les Romains de la décadence parler des femmes germaines : « Les femmes allemandes, dit Tacite, portent les bras nus jusqu'à l'épaule, même la partie supérieure de la poitrine reste nue; *néanmoins* le lien du mariage est inviolable pour eux[2]. »

La table n'est pas moins caractéristique de l'esprit

[1] Conf. Schömann (*l. c.*, I, p. 263).
[2] Tacite, *De moribus Germ.*, c. 17 et 18.

dorien que le costume. Partout en Grèce les repas avaient été communs dans l'origine; mais nulle part la camaraderie et la gaieté conviviale ne s'étaient conservées comme à Sparte. Malgré la plus grande sobriété, une franche gaieté régnait dans ces repas, sortes de pique-niques toujours de nouveau improvisés, et qui rappellent un peu les *messes* d'officiers que l'on trouve si fréquemment dans l'armée anglaise. C'étaient des clubs ou cercles (ἑταιρία) de quinze à vingt hommes, se recrutant par le ballottage, nommant par élection ce que nous appellerions le bureau, et se réunissant tous les jours dans le repas commun, sans contrainte et sans gêne, en toute liberté et égalité[1].

Les préjugés si répandus sur les mœurs spartiates sont particulièrement injustes en ce qui regarde la vie de famille, que l'on croit généralement peu estimée et complétement sacrifiée à l'État, quand, au contraire, ce fut un principe essentiellement dorien, qui rappelle le *my house my castle* des Anglais, que celui-ci : « la porte de la maison est la limite de la liberté : au dehors règne l'État; ici le maître de la maison. » La vie de famille avait, en effet, malgré toutes les collisions avec la vie publique, beaucoup plus d'intimité et était plus exclusive qu'à Athènes. Mais au-dessus de toute législation il y a la coutume nationale, d'une énergie, d'une hardiesse et d'une originalité remarquables.

Rien de plus opposé que les rapports des deux sexes

[1] Voy., à ce sujet, les résultats analogues auxquels est arrivé C. F. Hermann (*l. c.*, I, p. 107).

à Sparte et à Athènes. Partout, parmi les Doriens qui avaient conservé les vraies traditions de leur race, la vie des jeunes filles et des jeunes gens était commune, ce qui rendait possible les mariages d'inclination, si fréquents à Sparte, complétement inconnus à Athènes. Or, pour le mariage, il fallait deux choses, les fiançailles prononcées par le père et l'enlèvement de la jeune fille par le prétendant, d'après le principe que la femme ne saurait donner sa liberté et sa virginité, qui ne peuvent lui être enlevées que par la force. Pendant les premiers temps le doux secret du mariage était caché à tous, et souvent le mari conduisait la femme dans la maison conjugale lorsqu'elle était déjà mère[1]. Rarement les jeunes filles se mariaient avant leur complète maturité. Des lois sévères sévissaient contre le célibat, les mésalliances, les mariages tardifs, et ne s'expliquent que par la manière très-naïve des Doriens de considérer le mariage, qui ne mettait pas le moindre voile sur l'intention primitive de cette institution sociale. Une fois épouse, la femme dorienne, loin d'être traitée en esclave comme la femme ionienne, qui n'avait pas le droit d'appeler son « maître » par son nom, était estimée et honorée comme chez tous les peuples occidentaux que n'a pas corrompus la vie asiatique. Enfin, si chez les Ioniens la femme n'était considérée que sous le rapport physique, comme servante et concubine, si les Éoliens permettaient un

[1] Les enfants nés avant la rentrée sous le domicile conjugal étaient ces fameux παρθενίαι dont il est tant question dans l'histoire des colonies.

plus grand développement à leur sensibilité, témoin les femmes poëtes érotiques de Lesbos, les Doriens, à Sparte comme dans la grande Grèce, admettaient seuls que les facultés supérieures de l'esprit (νοῦς) étaient susceptibles de culture chez les femmes[1].

Analogues aux nobles principes qui règlent les rapports des deux sexes sont les principes qui président aux rapports entre les divers âges. Il n'y a pas de point plus mal jugé que celui-ci dans la vie dorienne; et si l'espace nous le permettait, nous citerions volontiers le chapitre entier que Müller consacre à la coutume si mal comprise encore de la pédérastie, c'est-à-dire de la libre amitié qui unissait l'adolescent à l'homme mûr qui

[1] « Les Doriennes, dit M. Bernhardy (*Grundriss*. I, p. 53) en les opposant aux autres Grecques, les Doriennes, au contraire, étaient rehaussées et moralement relevées par la conscience politique et l'esprit de corps de leur race, ainsi que par la part qu'elles prenaient aux cultes nationaux, à la gymnastique, à la publicité, ce qui fut cause qu'on leur laissa un costume plus libre. » Si nous citons parfois ces passages d'auteurs contemporains, c'est pour prouver que, aujourd'hui même, les idées de Müller sur tous ces points sont encore acceptées par les sommités de la science. On ne pourrait rendre un plus grand service aux études de l'antiquité en France que celui de traduire en entier le II[e] livre des *Doriens* d'Otf. Müller, ou les pages de M. Schömann (*l. c.*, p. 256 à 280) sur le même sujet. Le caractère pur, élevé et moral de la vie spartiate est généralement très-méconnu : un tableau de cette vie, complet, détaillé, avec preuves à l'appui, et cependant animé, pourrait seul dissiper ces préjugés. Nulle part dans notre travail nous n'avons autant regretté de ne pouvoir donner que les idées générales de notre auteur et d'être obligé de supprimer les développements bien plus admirables encore que ces aperçus déjà si remarquables.

l'avait distingué, qui était à son côté dans la bataille, le représentait dans l'assemblée populaire, ne le quittait jamais, le formait à la vertu et à la virilité, modèle vivant dont l'adolescent s'efforçait de devenir digne. « Il est évident qu'une coutume de ce genre, qui s'étend à la vie entière, ne peut être l'invention individuelle d'un législateur : elle doit reposer sur un sentiment propre à la nation. Cette vive affection des hommes pour les adolescents, cet attachement intime qui en fait de seconds pères, doit avoir des racines plus profondes qu'une institution isolée. Que ce sentiment ne fût pas seulement spirituel, que les sens y eussent leur part, qu'il s'y mêlât le plaisir qu'inspirent la beauté et la jeunesse, cela était absolument nécessaire dans un temps qui ne séparait pas encore l'existence morale et l'existence physique. Tout autre est la question de savoir si cette pédérastie, générale en Crète et à Sparte, cultivée par les plus nobles de la nation, recommandée et protégée de toute manière par le législateur, partie si importante de l'éducation, a été le vice qu'on appelle également de ce nom. Qu'on réfléchisse à ce que impliqueraient l'affirmation de cette question ou la réponse d'Aristote, qui y voit l'intention du législateur de prévenir l'accroissement de la population. Un pareil crime, commis non pas isolément et dans une obscurité craintive, mais pratiqué comme une coutume nationale pendant des siècles entiers et dans la race la plus saine et la plus vigoureuse de la nation hellénique, ce serait la plus épouvantable sanction donnée par la nature à ce qu'il y a de plus dé-

naturé. Il n'est pas même besoin — j'ai cette confiance dans l'esprit du lecteur — d'ajouter à cette impossibilité matérielle l'impossibilité morale qu'une coutume aussi empoisonnée ait pu coexister avec l'antique vertu de la sophrosyné qui ne se perdit que bien tard à Sparte. Or, si l'on ne peut supposer (ce qu'il faudrait faire cependant si l'on considérait comme de tout temps unies les deux idées si différentes de la pédérastie), si l'on ne peut supposer, dis-je, que la vieille coutume nationale de la race dorienne ait considéré ces relations impures comme nécessaires à l'éducation de l'enfant, il en résultera évidemment que la pédérastie spartiate était une chose noble et pure. Si cette coutume ne s'était pas formée en vue de la passion contre nature, ce vice ne devait pas exister pour le Dorien ou du moins ne devait pas être susceptible de se confondre avec cette coutume qu'on n'aurait évidemment pas développée et cultivée avec cette naïveté, cette innocence et ce naturel. Chez des peuples simples, primitifs, à l'horizon borné, la coutume, on l'a souvent observé, donne beaucoup de libertés que la loi est obligée d'interdire avec sévérité chez des peuples dégénérés ou passionnément soulevés [1]... Ces rapports s'étaient formés très-naturellement et en toute pureté chez les peuplades de l'Hellade du nord avant que le vice du même nom ne fût introduit en Grèce, par des Lydiens probablement. De cette façon seule on peut expliquer le jugement des Attiques eux-mêmes au temps

[1] On sait que le *stuprum* des adolescents était puni de mort ou d'exil à Lacédémone.

de la plus haute civilisation d'Athènes, qui réunit toujours étrangement un élément noble et pur avec un élément bas et impur... Mais cette liaison ne pouvait avoir toute sa portée que dans l'État dorien, où l'éducation de la jeunesse était en grande partie enlevée à la famille et abandonnée à une sphère plus vaste, à des contacts plus variés; ici, elle avait des racines si profondes dans toute la vie nationale, qu'elle se répandit même dans le sexe féminin. Car, des femmes nobles et d'une haute culture aussi aimaient des jeunes filles, sans qu'un esprit, qui n'est pas corrompu, puisse songer à des hétéristries[1]. »

L'éducation (νεολαία), dans les anciens États doriens, était, quoi qu'on puisse en penser ailleurs, un organisme on ne peut plus savant, ainsi que le prouve le grand nombre de classes ou de divisions des jeunes gens. Les dispositions en sont trop connues pour qu'il soit besoin de les rappeler ici : nous voudrions seulement indiquer quelques points importants, mis hors de contestation par Müller; le caractère domestique et maternel de la première éducation, l'exclusion de tout exercice tant soit peu disgracieux de la gymnastique, l'influence de l'éducation dorienne sur les jeux publics; l'usage de forcer les adolescents de se procurer pendant quelque temps leur entretien par le vol[2], usage qui s'explique

[1] Voy. sur la pédérastie quelques belles pages de M. Bernhardy *l. c.*, I, p. 56 à 57) qui embrasse complétement la manière de voir d'Otf. Müller. M. Schömann (*l. c.*, I, p. 261 et 263) dit aussi d'excellentes choses sur le caractère noble et élevé de cette coutume.

[2] M. Grote (*l. c.*, II, p. 514) ne tient aucun compte de ces expli-

facilement dans un État où le mien et le tien n'existaient pas, pour ainsi dire, et où l'on tenait à habituer de bonne heure le citoyen à ne relever que de lui-même; les combats d'apparat qui se livraient au son de la lyre, les corporations des jeunes gens; la communauté, enfin, de tous les exercices entre les jeunes filles et les adolescents. Tout cela se rapporte à la gymnastique, dirigée par des magistrats d'une haute autorité, les Bidiéens, mais qui n'avaient nullement pour but exclusif de former des guerriers : la vigueur, la santé, la beauté, composaient un idéal, non pas vague et indéterminé, mais nettement accusé en traits distincts et clairs : jusqu'à quel point cet idéal fut réalisé, on le voit par le fait que (vers la 60e ol.) les Spartiates et les Crotoniens furent les plus robustes parmi les Hellènes, et que les femmes les plus belles se trouvaient chez eux[1].

La gymnastique cependant ne formait qu'une moitié de l'éducation dorienne; la musique en constituait l'autre[2].

cations si concluantes d'Otf. Müller sur ce point. D'ailleurs il est curieux de voir comment l'historien anglais, avec des matériaux absolument identiques, compose un portrait du jeune Spartiate aussi repoussant que celui de l'auteur allemand est attrayant.

[1] M. Bernhardy a parfaitement vu pourquoi l'éducation, abandonnée au hasard et à l'initiative individuelle chez les Ioniens, ne put se développer que chez les Doriens « où la loi ne laissait rien au hasard, ni au caprice de l'individu, mais subordonnait des groupes sagement combinés à l'intérêt politique; » et où « l'éducation était sous les lois de la gymnastique et de la musique religieuse. » (*l. c.*, p. 63).

[2] Combien cette éducation répondait bien à l'idéal grec, Platon le prouve en donnant une éducation en tous points analogue aux citoyens de son État utopique.

Cet art avait longtemps été le bien exclusif des Doriens, et plus tard même, lorsque déjà les modes phrygien et lydien avaient été introduits en Grèce, les anciens, qui savaient démêler le caractère moral d'une musique avec bien plus de netteté que les modernes, attribuèrent au mode dorien quelque chose de très-austère, de ferme et de viril, propre à donner la constance nécessaire pour essuyer de grands dangers et de grandes fatigues; à aguerrir en même temps et à fortifier l'âme contre les orages intérieurs; ils lui trouvaient une majesté solennelle et une grandeur simple qui touchait presque à la rigidité et à la dureté, et opposée à tout ce qui est inconstant, passionné, délirant : toutes expressions que l'on pourrait appliquer avec autant de justesse à la vie, à la religion, à la politique, à l'art des Doriens. L'austérité et la dureté de cette musique, qui paraissait déjà aux anciens de la décadence, et qui paraîtrait bien plus encore à nos oreilles efféminées, sombre et dépourvue de grâce, doit avoir eu quelque chose de frappant quand on songe à la sérénité et à la grâce qui régnaient alors et depuis si longtemps dans la poésie épique; elle nous éclaire évidemment mieux que toute autre chose sur la différence qui existait entre les Hellènes originaires d'Asie et ceux de la Grèce septentrionale qui, fiers de leur grandeur d'âme et de leur énergie native, étaient encore peu adoucis par le contact avec les étrangers.

En musique comme en toute chose, les Doriens étaient amis de la tradition et conservaient religieusement, tout en les perfectionnant peu à peu, les vieux

modes[1]; et l'État veillait sur l'exactitude scrupuleuse avec laquelle on les observait; car les anciens attribuaient à la musique une influence considérable sur les mœurs du peuple, ce qui s'explique quand on se rappelle que la nation entière recevait une éducation musicale et que l'on ne distinguait pas encore auditeurs et exécutants; les femmes elles-mêmes et les vieillards prenaient part aux chœurs doriens.

On sait les rapports intimes de la musique et de l'orchestique, cultivées d'après les mêmes principes et avec le même amour. Nous connaissons les noms des diverses danses et marches, presque toutes d'un caractère martial, mais dont quelques-unes contenaient les germes de ces représentations mimiques, appelées à jouer un si grand rôle dans les contrées doriennes, surtout parmi le petit peuple. C'est là aussi que naquit le poëme bucolique. En effet, où l'idylle, avec son mélange de naïveté, de comique et de sentiment de la nature, l'idylle qui sortit évidemment de la réalité, où aurait-elle pu naître, sinon dans les classes qui ne se composaient ni d'esclaves — car l'esclavage ne permet pas de rien créer, — ni de libres citoyens, — car la vie de ville n'admettait pas ce caractère champêtre, — mais de sujets et de serfs tels qu'on les trouvait dans les États doriens? Aussi ce genre affecta-t-il, dès l'origine, le dialecte dorien. C'est à ces danses, exécutées surtout

[1] Cf. *Histoire de la Littérature*, c. XI, sur le développement de la musique dorienne. Terpandre fut puni pour avoir ajouté une corde à la cithare. V. Schömann (*l. c.*, p. 244, Conf. *ibid.*, p. 260).

aux Dionysiaques champêtres, que se rattachait également la comédie mégarienne, une des productions les plus importantes du génie dorien, et qui devait faire naître plus tard la comédie d'Aristophane. Les mimes de Sophron, l'hilaro-tragédie de Rhinthon, la comédie proprement dite enfin des Doriens, appartiennent à l'histoire littéraire et ne nous intéressent ici que parce qu'elles nous révèlent un autre côté de ce génie national qui allie la gaieté la plus folâtre et la plus audacieuse à la gravité et au sérieux les plus rigides. C'est encore à l'histoire littéraire qu'appartient la poésie lyrique, toujours chorale, toujours publique, et presque toujours religieuse, ainsi que la tragédie de Sicyone, qui n'est qu'une forme de la poésie lyrique. Elle est essentiellement une création originale et spontanée du génie dorien, dont elle a tous les caractères ; et on a tort d'y voir des formes qui se seraient, peu à peu et par mille transformations, dégagées de l'épopée achéenne ; elle est contemporaine de celle-ci, elle a sa source dans le culte national d'Apollon[1].

Il n'est pas étonnant que l'art plastique des Doriens porte l'empreinte du caractère national, au même point que leur musique, leur architecture et leur poésie. Il y

[1] M. Curtius (*l. c.*, I, p. 447 et surtout 449) développe cette idée avec beaucoup de bonheur. Il y met surtout en jour le caractère du dialecte des lyriques doriens, qu'il considère comme une sorte de langage sacré et de convention, imposé par Delphes, et parfaitement distinct du dorien vulgaire et usuel. Conf. surtout ici les ch. XIX et XXIX de notre traduction.

avait dans l'esprit dorien un certain sensualisme robuste et sain, un goût prononcé pour la nature vigoureuse et sans voile. Cette disposition devait favoriser le développement de l'art, et les ouvrages qui en sont conservés prouvent avec quelle intelligence on cultivait l'étude dans les écoles de gymnastique de la nation. La beauté physique de la race, mûrie et ennoblie par la gymnastique, montrait la bonne voie à l'artiste, et la religion dominante, le culte d'Apollon, en révélant dans l'énergie de la figure du dieu et dans le caractère plastique de ses attributs le talent inné de la race pour la statuaire, était propre à les guider par une échelle de création jusqu'au sublime de l'art. Il serait facile de prouver cependant que la tendance de l'art dorien était plus dirigée vers la mesure et l'ordre que vers l'abondance et le charme, et que, ici comme dans la musique, on s'efforçait de rester aussi fidèle que possible aux traditions[1].

Les causes qui empêchaient les Doriens de se livrer à la poésie épique — ils tenaient moins à rendre ce qui avait frappé leurs sens que ce qu'ils avaient éprouvé dans leur âme — firent qu'ils ne devinrent ni historiens, ni orateurs. Leur parole avait quelque chose de sentencieux, de gnomique que l'on retrouve partout. La brachylogie (le laconisme), qu'Homère prête déjà au roi de Sparte, est restée proverbiale jusqu'à nos jours : « Il ne dit que des mots isolés, à la hâte, avare de parole,

[1] Pour l'influence de l'art dorien sur l'art samien et éginétique cf. les *Æginetica* d'Otf. Müller et Curtius (*l. c.*, I, p. 443, et II, p. 6).

r.

mais énergique. Il n'exerçait point une langue bavarde, mais sa parole frappait avec certitude, et sa noblesse fortifiait son âme. » (*Iliade*, III, 213.)

On peut juger cette manière de parler de deux façons : ou c'est le signe d'un esprit qui se contente de désigner aussi simplement que possible les choses qu'il a à communiquer et qui donne la pensée nue, sans aucun vêtement qui la pare; ou c'est une manière de parler affectée et recherchée qui veut imposer par le contraste de l'importance de la pensée et du peu de luxe dans les paroles. On peut admettre l'une et l'autre de ces explications. Moitié souriant, mais sérieux au fond, Socrate disait de Crète et de Sparte « que c'étaient les villes des Hellènes qui avaient la plus ancienne philosophie et le plus de sophistes; seulement ces derniers cachaient leur science et feignaient d'être ignorants : aussi, si l'on parle avec le dernier des Lacédémoniens, celui-ci paraît d'abord comme peu habile dans la parole; mais soudain il jette au milieu de la conversation un mot remarquable, rapide et en se ramassant sur lui-même comme un terrible guerrier qui lance le javelot. L'interlocuteur a l'air d'un enfant en face de lui, et cette sagesse, cet art, les femmes les partagent avec les hommes. » (Platon, *Protagoras*, 342.)

Le laconisme fut presque cultivé comme un art à Sparte; on enseignait aux enfants à s'en servir avec facilité et promptitude, et les saillies spartiates étaient célèbres. Nulle part, en effet, la vie sociale ne fut plus gaie que dans cette ville où l'on avait élevé une statue

au Rire. On comprend que Platon attribue les sentences des sept sages à une imitation du laconisme, que les énigmes, les proverbes et les apophthegmes, si populaires en Grèce, les sentences symboliques de Pythagore enfin, eurent tous une origine dorienne. Car Müller ne cessa de le répéter, la philosophie aussi bien que les beaux-arts et la poésie, loin d'être exclus de Sparte, y étaient cultivés avec le plus grand amour jusqu'à l'époque des guerres médiques, époque à laquelle Athènes commença à succéder à Sparte en qualité de capitale intellectuelle de la Grèce.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'Anacharsis le Scythe, après avoir vécu parmi toutes les tribus grecques, ait jugé « qu'avec les Lacédémoniens seuls on pouvait tenir des conversations réfléchies et sensées. » Sans doute, la vie des autres Hellènes lui semblait une agitation inquiète, une aspiration continuelle sans but; à Sparte seulement il avait trouvé le calme de l'esprit et le recueillement moral. Le caractère même des Doriens semblait les y porter : leur loisir absolu le favorisait. « L'âme des modernes est brisée par le travail depuis la première jeunesse, et, traînant ce joug jusqu'à un âge avancé, ils ne peuvent pas même entrevoir un état meilleur, car ceux à qui la faveur partiale du sort l'a accordé, ou cherchent volontairement le travail, ou tombent dans une paresse léthargique; quant à une vraie vie, une vie pour vivre, peu en ont une idée, peu en éprouvent le douloureux désir. Chez les anciens ce désir était général; la haine du travail régnait partout :

mais les Doriens seuls surent s'en affranchir, et cet état de loisir constituait seul à leurs yeux la liberté.... Les exercices guerriers, ceux du gymnase et de la musique, la chasse, l'activité politique, les cérémonies religieuses, en hiver les récits près du foyer, remplissaient suffisamment cette vie d'une race privilégiée. »

Arrivé à ce point, et après avoir étudié tous les côtés et toutes les directions de la vie dorienne, Müller se demanda comment les Spartiates envisagèrent la fin de l'existence, ce qu'ils pensaient de la mort, et, dans l'absence de tout document à cet égard, il croit pouvoir conclure « que leur goût pour tout ce qui était net et clair, leur répugnance pour tout ce qui était indéterminé et illimité, devaient détourner leur esprit de la contemplation de la vie future. » La vie donnée leur suffisait, et leur mépris de la mort ne s'explique que par l'importance qu'ils attachaient à la perpétuité, non de la vie individuelle, mais de la vie générique de la famille et de la communauté.

L'espace ne nous permet guère de reproduire le beau résumé qui termine l'œuvre capitale de notre auteur. D'ailleurs, nous le dirons avec lui, des propositions abstraites épuisent-elles la nature compliquée d'un organisme vivant? Est-il possible de résumer en deux mots le caractère d'un individu? et tous les attributs que nous lui prêterons en donneront-ils une idée vivante? La même chose n'aurait-elle pas lieu pour une nation qui n'est, après tout, qu'une grande personnalité?

Toutefois, si l'individualité est une chose trop complexe pour que l'on puisse l'analyser et la réduire chimiquement en toutes ses parties, il n'en est pas moins vrai que certains éléments y dominent, et ce sont ces éléments qu'il faut essayer de démêler.

Parmi ces caractères saillants du Dorien, on sera frappé surtout par la tendance vers l'unité qui se manifeste dans leur vie. Rien de ce qui est individuel n'a de la valeur à ses yeux ; toute force trouve son but et son terme dans le tout. Le premier devoir, c'est de se soumettre à l'ordre de l'ensemble. Le rang que cet ordre assigne à chaque classe ou à chaque individu est immuable. C'est l'obéissance qui est le principe inspirateur de l'État, de l'éducation, de l'armée doriens, ce n'est point la liberté.

Cet ensemble complet, parfaitement réglé, dédaigne tous les éléments étrangers qui pourraient troubler son organisme ; il pousse l'indépendance jusqu'à l'exclusivisme, et, le cas échéant, jusqu'à l'hostilité envers l'étranger : on ne peut s'étonner de trouver un fond d'humeur martiale dans un peuple qui professe ces principes. Du reste, le Dorien ne fut guère plus expansif qu'il n'était accessible aux influences du dehors. De là ce peu de talent et de goût pour le récit, cette habitude de recueillement et d'observation qui se trahit dans sa façon de parler. A l'antipathie pour les nouveautés étrangères se joint une répugnance extrême pour les innovations et pour les transformations qu'entraîne le temps : fidèle aux traditions, la race

dorienne est partout conservatrice ; si elle ne peut absolument arrêter le mouvement, au moins le progrès est-il chez elle imperceptible, lent, presque inconscient. C'est encore une sorte de principe conservateur qui impose à l'art comme à la vie des Doriens cette mesure que rien ne vient jamais enfreindre, cette *sophrosyné* qui vise toujours à maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les facultés de l'esprit comme entre les passions de l'âme, entre les activités de la vie publique comme entre les parties d'une œuvre d'art. Nulle aspiration vers l'infini, rien de mélancolique. L'existence donnée, on l'accepte, sans s'inquiéter de l'obscurité de l'avenir. Apollon vit dans la lumière. Le présent, dont on se contente, on sait en jouir sans mélange. Une sentimentalité doucereuse et rêveuse est inconnue au peuple dorien, qui est tout santé, force, virilité.

Quel est l'historien attentif qui oserait nier que le culte d'Apollon, la constitution crétoise et celle de Lycurgue, que les mœurs et l'art des Doriens ne soient les produits du même individu national? et qui voudrait prétendre qué les conditions extérieures, le séjour dans les montagnes, les agressions des voisins, puissent expliquer ce caractère? « Non, comme les Hellènes furent Hellènes, non par les circonstances extérieures, ni par un libre choix, mais par un ordre supérieur des choses, les Doriens en particulier furent Doriens parce qu'ils naquirent Doriens. Le pays est comme le corps d'une nation; il agit sans doute sur elle, ne fût-ce que pour produire l'harmonie nécessaire du corps et de l'âme;

mais jamais les nations ne furent des masses indéterminées, qui eussent eu à recevoir de la nature matérielle leur destination et leur forme. »

Arrêtons-nous ici. De ce vaste plan d'une *histoire des cités et tribus helléniques*, deux chapitres seulement ont été achevés par O. Müller. D'immenses matériaux avaient été accumulés par lui pour terminer le monument complet. C'est sans doute avec une prédilection marquée qu'il s'est arrêté à contempler le spectacle que lui offrait l'histoire du peuple dorien, type idéal à ses yeux, du Grec : c'est lui avant tout qu'il a voulu faire revivre tout entier. Pourtant on sait ses travaux sur les Pélasges en général[1], sur Égine, sur les Macédoniens ; et il faut lui rendre la justice qu'il essaya sincèrement de vaincre certaines antipathies peu justifiées, en entreprenant le même travail de reconstruction sur la race ionienne. Ses études sur l'Attique, sur les Éleusinies, sur Phidias, sur la tragédie athénienne, sur Pallas Athéné, n'étaient que des préparatifs destinés à compléter cette histoire générale du peuple grec dont l'idéal ne l'abandonna jamais. Le chapitre sur *Athènes* dans l'*Histoire de la littérature grecque*, montre ce qu'aurait été ce dernier livre de l'œuvre : l'admiration la plus sincère à côté d'une sévérité souvent méritée, ce semble, pour le peuple athénien, l'amour profond, l'intérêt soutenu que lui inspire cette civilisation admirable, parlent dans chaque page de ce beau chapitre. Elles

[1] V. les *Étrusques* et l'appendice d'*Orchomène*.

suffisent pour acquitter Otfried Müller de l'accusation d'avoir voulu dénigrer Athènes au profit de Sparte; elles ne suffisent pas pour amoindrir le regret de tous les lettrés de ne pas posséder ce livre des Ioniens qui eût été le complément nécessaire des Minyens et des Doriens.

Cet héritage de M. Otfried Müller a été recueilli cependant par des mains dignes : on peut dire que M. Curtius, le savant distingué qui occupe la chaire d'Otfried Müller à Göttingen, et qui est peut-être avec M. Mommsen le représentant le plus éminent de la nouvelle école philologique, a fait pour la race ionienne ce qu'O. Müller avait fait pour la race dorienne; et le talent, l'érudition de l'historien de l'Ionie ne le cèdent guère à l'intelligence et au savoir de l'avocat des Doriens. Sans entreprendre, comme un célèbre érudit anglais, la justification de la démagogie athénienne, la sympathie la plus sincère pour le peuple et le rôle historique d'Athènes anime sa belle *Histoire grecque*, où la critique la plus sévère ne refroidit jamais cette seconde vue et cette passion qui sont aussi indispensables à l'historien qu'au poëte, et dont la réunion et la fusion complètes, furent le trait caractéristique du talent d'Otfried Müller [1].

[1] V. *Die Ionier vor der ionischen Wanderung* (Berlin, 1855), et surtout les deux premiers volumes de sa *Griechische Geschichte* (Berlin, 1857-1861). — On vient de traduire d'une manière remarquable les premiers volumes de la grande *Histoire de Grèce* de M. Grote. Quand M. de Sadous aura donné les volumes suivants de ce grand travail, le public français pourra juger si je vais trop loin en

III. ARCHÉOLOGIE DE L'ART.

Les principes qui guident Müller dans ses recherches mythologiques et historiques, président aussi à ses études archéologiques et littéraires. Dans ces deux branches cependant, son activité est peut-être moins originale. Il y ouvrit moins des nouvelles voies qu'il ne résuma, en les extrayant, en les triant et en les contrôlant, les résultats assurés des travaux du siècle. Son *Histoire de la littérature grecque* et son *Manuel d'archéologie* sont composés dans un but didactique, pour la jeunesse et non pour le monde érudit. Que des idées nouvelles sur les points de détail y soient très-fréquentes, que l'ordonnance même soit une heureuse innovation, que certains chapitres puissent être considérés comme des monographies accomplies, je n'ai garde de le nier. Le caractère général de ces ouvrages n'en est pas moins celui d'une compilation, libre et indépendante, assurément, mais distinguée surtout par des qualités didactiques.

Les écrits particuliers de Müller sur des sujets d'ar-

regrettant que M. Grote ait poussé la critique jusqu'au scepticisme dans la première partie de son livre, ce qui en a fait un recueil de dissertations au lieu d'un récit historique; en déplorant que le parti pris ait entraîné M. Grote à faire de la seconde partie une apologie de la politique aventureuse de la démocratie athénienne, parti pris qui fait de cette partie de son livre un panégyrique d'une valeur douteuse, au lieu d'une exposition épique des événements.

chéologie et de littérature ancienne, des éditions excellentes d'auteurs classiques, prouvent qu'il ne fut point en ces spécialités un travailleur de seconde main, et je ne crains pas d'être contredit en soutenant que c'est le mérite de l'archéologue qui est le moins contesté des mérites de Müller. La faveur dont jouissent encore aujourd'hui ces deux ouvrages, l'un en forme de manuel, l'autre en forme de récit, traduits dans toutes les langues modernes, et publiées dans des éditions répétées en Allemagne, ne prouvent pas seulement que le style animé de l'écrivain sait attacher, que ces œuvres sont complètes, mais encore que leur auteur avait agi en connaissance de cause, qu'il avait été très-sévère dans son contrôle, qu'il n'a accueilli que les faits parfaitement sûrs, qu'il a su deviner les progrès futurs de la science sur certains points, et qu'il n'a point été dépassé sur les autres.

On n'attendra pas ici une analyse du *Manuel d'archéologie* d'Otfried Müller, ouvrage si populaire, malgré son caractère tout scientifique[1]; on ne demandera pas davantage une énumération de tous les articles que notre savant a consacrés à des questions archéologiques[2]. Le premier n'admet pas d'analyse, puisque ce

[1] On sait, en effet, que trois éditions très-nombreuses de ce livre ont été épuisées en Allemagne, et qu'il en a paru successivement des traductions italienne, anglaise et française.

[2] Ces articles et dissertations sont au nombre de plus de cent trente, les uns en latin, les autres en allemand. On en trouvera le plus importants dans le deuxième volume des *Kleine Schriften*, II. p. 315 à 769.

n'est déjà qu'un résumé, et que son principal mérite est d'offrir au professeur qui enseigne des cadres plutôt que des développements. Les seconds traitent tous des points de détail, des monuments récemment trouvés, ou rendent compte d'écrits contemporains. J'essayerai de dégager de ces nombreux travaux, les vues d'ensemble, de suivre surtout le développement général de l'art grec, tel que Müller le comprenait : je dirai aussi en peu de mots les principes de l'art, la théorie si l'on veut, que professait l'auteur du *Manuel*.

Avant tout, quel est exactement le rôle de Müller dans cette branche de la science de l'antiquité? Ce que nous avons dit plus haut de la philologie classique en général s'applique également à l'archéologie en particulier. L'époque de la Renaissance étudia avec ardeur les monuments de l'antiquité et les recueillit avec amour. Une noble émulation anime des générations entières. L'intérêt historique est nul, on ne veut que jouir de tant de beauté. De là les restaurations si nombreuses, quelques-unes si accomplies de l'époque : on se rappelle les prodiges de Michel-Ange. Les antiquaires des dix-septième et dix-huitième siècles classent les monuments plus qu'ils ne les étudient. Abandonnés par les vrais connaisseurs de l'antiquité qui sont absorbés par la littérature ancienne, ils se perdent dans le détail matériel ; peu familiers avec la vie antique, ils se cramponnent avec une anxiété étroite aux règles académiques. La découverte d'Herculanum et de Pompéi, une

connaissance plus étendue des édifices et des lieux historiques de la Grèce, d'Égypte et de l'Orient en général, l'acquisition des sculptures les plus remarquables des temples grecs, en dernier lieu, enfin, la trouvaille des tombeaux étrusques, tout cela, dominé par le grand esprit de Winckelmann, donne une impulsion nouvelle, et une direction toute différente à la science à partir de la seconde moitié du siècle dernier. Le premier dans un siècle qui ne se distinguait point par son esprit historique, Winckelmann introduisit le sens, disons mieux, la divination historique dans l'archéologie. Amoureux de l'idéal classique, initié à la poésie des anciens, inspiré par ce soleil du Midi qui avait fait éclore tant de chefs-d'œuvre, Winckelmann rompit avec les traditions étroites de la règle académique et renouvela la science du beau.

Pourtant l'auteur de l'*Histoire de l'art* avait-il dit le dernier mot? Fallait-il s'arrêter là? Personne ne professait une admiration plus sincère qu'Otfried Müller pour l'homme sans lequel l'Allemagne n'aurait eu ni Lessing ni Göthe. Il ne se dissimulait point cependant les nombreuses erreurs de détail que le grand archéologue n'avait pu éviter; il devait être frappé par ce qu'il y avait d'absolu et d'exclusif chez l'homme du dix-huitième siècle, qui croyait pouvoir déduire toute l'originalité de l'art grec de l'influence climatérique et géographique : il ne pouvait se résoudre à ne pas voir dans la nation grecque une individualité active aussi accusée pour le moins que la nature environnante

dont on voulait la faire dépendre. Que de motifs d'ailleurs pour reviser Winckelmann! Pouvait-on ignorer les progrès que la science avait faits depuis la mort tragique de son inventeur? Tant de chefs-d'œuvre mis au jour! tant d'autres déterminés enfin d'une façon définitive! La philologie, de son côté, tout absorbée par l'étude des mots au dix-huitième siècle, fouillant aujourd'hui tous les coins et recoins de la vie antique pour mieux saisir l'esprit grec dans l'infinie diversité de ses manifestations, l'histoire enfin quittant résolûment la voie dogmatique et moralisante pour rentrer dans le domaine qu'elle n'aurait jamais dû quitter, l'étude impartiale des faits, l'exposition critique des choses; la cohésion, en un mot, ou, si l'on aime mieux, la totalité de l'existence ancienne, sinon rétablie, entrevue du moins et devinée! Si grand que fût le fondateur de la science, son œuvre était à refaire.

Et d'abord l'œuvre de Winckelmann est incomplète. Elle n'est qu'une histoire de l'art et le point de vue historique n'est pas le seul sous lequel il faille envisager l'art pour s'en faire une idée juste et complète. Il semblait nécessaire à Müller que celui qui abordait cette terre sainte se rendît d'abord un compte exact de la nature de l'art, qu'il eût un principe, une théorie, si l'on veut, mais qu'il ne l'abordât pas, comme l'empirique, en se livrant au hasard des impressions, et sans un critérium sûr de ce qui appartenait à son domaine et de ce qui lui était étranger. Rien ne fait mieux comprendre ce que nous avons dit dans le premier cha-

pitre sur l'esprit philosophique qui a pénétré toute la science allemande.

L'art, selon Müller qui se rattache étroitement aux idées de Kant bien qu'il les combatte parfois, consiste à donner une forme sensible à une activité de l'âme. Il n'a d'autre but ; et dès qu'il s'en pose un, il devient métier. La manière dont cette forme répond à cette activité de l'âme est nécessaire, on ne saurait donc l'apprendre; forme et idée sont si étroitement unies, que celle-ci ne reçoit toute sa vie qu'autant qu'elle prend une forme : de là le caractère nécessairement créateur de l'art, qui procède de l'imagination, lors même que l'imagination a reçu son impulsion d'un objet réel. L'idée, ainsi revêtue d'une forme, ne peut jamais être une abstraction ; elle est toute d'intuition, essentiellement individuelle, ce qui explique l'absolue insuffisance de la langue à l'exposer.

Les lois de l'art, loin d'être des règles et des procédés, sont simplement, comme celles de la nature, les conditions auxquelles l'âme humaine peut créer des formes qui soient adéquates à son émotion donnée. Chaque faculté de l'âme exige donc une forme différente dont les lois sont ou des proportions mathématiques ou les formes de la vie organique. Il ne suffit pas cependant que ces lois, ou pour mieux dire ces conditions, soient observées pour produire une œuvre d'art; il faut encore que les formes de l'art soient belles, et elles ne sont belles qu'autant qu'elles émeuvent l'âme

d'une façon bienfaisante, saine et conforme à sa nature; il faut enfi que l'œuvre d'art soit une, et forme une totalité, puisque l'idée artistique est un organisme complet et complexe, un individu et non une abstraction.

Quant à la division de l'art, elle repose sur la qualité des formes au moyen desquelles il manifeste l'activité de l'âme. Or toutes les formes qui ont des lois, en d'autres termes les proportions mathématiques et les corps organiques, peuvent devenir des formes de l'art. Les premières exprimeront les idées vagues (rhythmique, musique, architecture), les seconds les idées déterminées : de là la liberté illimitée des arts qui se servent des proportions mathématiques, la dépendance de ceux qui emploient les corps organiques pour rendre leur idée .

Toute forme suppose une grandeur dans le temps ou dans l'espace, dans la succession ou dans la coexistence. Les arts dont les formes appartiennent aux temps exclusivement, ne peuvent se manifester que par le mouvement : ce sont la musique et la rhythmique; ceux qui se servent et des proportions de temps et des proportions de l'espace n'ont d'autre instrument que le corps humain; ce sont l'orchestique et la mimique. Les arts qui se renferment dans l'espace n'ont que deux moyens de se produire : les formes géométriques et les corps organiques. Ceux qui se servent des premières, l'architecture, la fabrication d'ustensiles et de vases, n'ont jamais le caractère de l'art pur, puisqu'ils poursuivent un but pratique : ils ne parti-

cipent de l'art qu'autant qu'ils joignent à ce but pratique l'effort d'exprimer une idée.

Restent les arts qui représentent les corps organiques, soit qu'ils les imitent servilement, soit que l'esprit de l'artiste, par une divination intuitive, conçoive des formes organiques idéales que la réalité ne lui a point fournies. Ils se divisent à leur tour en arts plastiques et arts graphiques, selon qu'ils reproduisent les formes corporellement et en relief, ou au moyen de l'ombre et de la lumière sur une surface plane. Ce sont ces trois arts, géométrique, plastique et graphique, qui forment l'objet de la science spéciale dont il s'agit ici[1].

L'activité artistique, en tant qu'elle dépend de la vie morale d'un individu ou d'une nation, est individuelle ou nationale. Le caractère qu'elle en reçoit est ce qu'on appelle le style. La religion ouvrant à l'homme un monde idéal qui a besoin d'une représentation matérielle, inspire l'art plus que toute autre activité ; elle le fera d'autant plus que ces idées se rapprochent plus des formes organiques, comme cela fut le cas chez les Grecs : les religions mystiques n'ont pas d'art. Du moment où les conditions nationales et historiques se pétrifient au point d'entraver la liberté de l'artiste, elles

[1] Les arts de la parole se distinguent profondément de tous ceux que je viens d'énumérer ; cependant j'avoue que la définition d'Otfried Müller me semble absolument insuffisante, et qu'il a méconnu la nature de cet art en ne le rattachant pas à ceux qui, comme la musique, ont leur condition d'être dans le temps. Si je n'insiste pas, c'est que la question est hors du sujet spécial qui nous occupe.

créent des types qu'elles leur imposent et qui détruisent l'art. De tout cela résulte qu'un peuple et un temps où une vie morale intime et active, soutenue plutôt qu'entravée par les formes positives de la religion et des coutumes, se joint au don de saisir vivement les formes organiques de la nature, et à une certaine dextérité technique, seront particulièrement favorables à la perfection de l'art : jamais peuple ni temps ne réunirent mieux ces conditions que le peuple grec au temps de Périclès.

Comment les arts plastiques se développèrent-ils chez les Grecs; tel est le sujet que Otfried Müller étudie avec un soin scrupuleux et avec une intelligence supérieure. Cependant, quelles que soient l'originalité de ses vues, la sûreté de ses études et la nouveauté de ses recherches, il n'eût fourni qu'une seconde édition de Winckelmann, s'il s'en fût tenu là. Il ne crut pas avoir épuisé son sujet parce qu'il en avait montré les transformations successives de l'art et le caractère que lui avait imprimé chaque peuple et chaque époque. Après le procédé historique, il appliqua le procédé systématique, en étudiant tour à tour l'architecture et la fabrication des vases, les arts plastiques et les arts graphiques selon les diverses matières employées; les formes, enfin, de l'art plastique, depuis le corps de l'homme jusqu'aux vêtements et attributs reproduits dans l'art. Cela ne lui suffit pas encore, et après avoir raconté l'histoire de l'art, après en avoir exposé le système, il en discute

les objets ; et cette partie de son livre est peut-être la plus instructive : il étudie, successivement les divinités, les héros, les sujets historiques, les athlètes et jusqu'aux animaux qui formaient les sujets habituels de l'art grec. En effet, de même que, dans l'exécution du matériel qu'il emploie, dans les formes qu'il donne à son œuvre, l'art dépend de la nature réelle qui l'entoure ; il dépend, quant aux objets qu'il revêt de ces formes, de la somme positive d'idées, de traditions, de croyances, de coutumes, au milieu desquelles il se produit. Quelle que soit la liberté de l'artiste, elle ne va pas jusqu'à l'arbitraire ; il ne peut créer des êtres moraux qu'autant que la première idée lui en est fournie par son entourage. Ces objets positifs, il les trouve soit dans la réalité, soit dans le monde moral de sa nation et de son époque ; en d'autres termes, il rend ou des êtres historiques, ou des êtres religieux et mythologiques. Il est naturel que chez un peuple artiste, ces derniers sujets soient les sujets préférés, parce que l'activité de l'artiste peut s'y manifester avec plus de liberté et plus complétement.

Le cadre de ce travail ne nous permet pas d'entrer dans le détail de cette curieuse étude de Müller, sur le caractère de chacun des dieux et des héros que l'art grec a représentés : elle a souvent été attaquée ; on a trouvé surtout, avec raison peut-être, que Otfried Müller a eu tort de se souvenir trop de ses études des diverses races et d'avoir donné une importance un peu exagérée au caractère national des divers héros. Quoi qu'il en soit,

cette troisième partie de l'*Archéologie* ne saurait assez être étudiée par les artistes du jour : je ne pense pas qu'ils puissent trouver nulle part une lecture plus substantielle et plus instructive. Une traduction de cette partie, dégagée de tout appareil d'érudition, devrait être entre les mains de tous nos jeunes sculpteurs.

N'oublions pas, cependant, que notre rôle ici est celui de l'historien, non du critique, et ne nous laissons pas tenter par l'intérêt de cette étude, jusqu'à perdre de vue ce qui doit nous occuper avant tout. Dans ce grand tableau de la vie du peuple grec qu'a voulu dérouler Otfried Müller, dont nous avons déjà vu la partie religieuse et légendaire, l'histoire et les institutions politiques, les mœurs de la vie privée, et dont les deux volumes de traduction qui suivent montreront la partie littéraire, dans ce tableau général, quelle est la place et l'importance de l'art? Et pour répondre à cette question ayons recours aux mille ressources que nous offrent à côté du *Manuel*, les nombreux articles de notre savant, ceux surtout où il a repris, avec tant d'ardeur, sa thèse favorite de l'originalité de la civilisation grecque[1].

Entre toutes les branches de la race aryenne, le peuple grec est celui où la vie morale et matérielle, l'intelligence et les sens se trouvaient dans l'équilibre le plus heureux. On dirait que dès l'origine il ait été prédestiné à la mission de créer les formes de l'art, quoiqu'il

[1] V. spécialement *K. Schriften*, II, p. 315 et suiv., et p. 523 et suiv.

fallût une longue croissance et bien des conditions favorables pour que ce sens artistique, dont on reconnaît l'activité précoce dans la mythologie et la poésie, pût se manifester dans la matière, pût devenir art plastique. Car, qui oserait le contester, l'âme du peuple grec était, pour ainsi dire, enceinte de l'art longtemps avant que les progrès de la technique lui permissent de mettre au monde ce fruit divin. Il y eut un art en sommeil si je puis dire ainsi, un art en puissance, avant qu'il fût en acte. Comment expliquerait-on autrement la description homérique du bouclier d'Achille, orné des plus belles conceptions de l'art, à une époque où l'on n'avait pas commencé encore à frapper les monnaies les plus grossières ?

Cet art en puissance, cette façon de comprendre le beau, est déterminé, cela est évident, par la nationalité. C'est elle qui imprime son cachet. Comme le mythe et la poésie, comme la religion et la langue, la conception du beau appartient à ce peuple, et n'a pu être empruntée à un aucun autre, puisqu'elle est un des éléments qui constituent son individualité. Comment imposer à un peuple, à moins de l'avoir tué préalablement dans son âme et dans sa vie la plus intime, comment lui imposer de dehors son idéal ? Un peuple n'est pas une matière inerte, une table rase sur laquelle on puisse arbitrairement inscrire et imprimer ce qui bon semble. Vous pouvez lui apporter des instruments qui le mettent à même de révéler son caractère, vous ne pouvez lui donner un caractère ; vous pouvez fort bien lui fournir

votre alphabet, vous ne lui porterez pas votre langue ; vous lui enseignerez à manier le ciseau, vous ne lui enseignerez pas quelle idée il doit se faire des choses surnaturelles. Ce qui est mécanique peut voyager et se transmettre, ce qui est l'essence même d'un caractère est inné en lui.

L'histoire ne justifie pas plus que la réflexion, la théorie d'une origine asiatique de l'art grec ; et Otfried Müller, en se replaçant résolûment sur le terrain de Winckelmann, si ardemment convaincu de l'autochthonie de l'art grec, a mieux fait que de suivre un exemple illustre ; il a prouvé par les faits que l'art hellénique ne doit rien à l'Égypte, ni aux Phéniciens. Sans doute, il y a une certaine parenté, une solidarité même entre les peuples de l'Asie et de l'Europe ; mais elle ne s'étend point aux Sémites, ni aux Chamites ; et avec les Japhétides eux-mêmes ces relations, loin d'être produites artificiellement, sont des relations naturelles et ne vont pas plus que celles qui existent entre les diverses langues indo-européennes, jusqu'à porter tort à l'individualité de chacune des nations dont cette grande famille se compose. De toutes les races asiatiques, la race phrygienne seule semble vraiment proche parente du peuple grec ; et presque tout monument de la civilisation phrygienne est perdu pour nous.

Les défenseurs de l'influence égyptienne doutent que deux peuples aient pu habiter si près l'un de l'autre, pendant des siècles entiers, sans agir l'un sur l'autre ; mais il n'y a que les peuples en décadence qui acceptent

les influences étrangères, et les Pélasges étaient un peuple plein de vigueur et de santé qui repoussait énergiquement les importations, hostiles à ses yeux. Les Germains ont-ils accepté les mœurs ou les institutions romaines? Et leur dieu Wodan est-il devenu le Mercure des Italiens, parce qu'il a plu à Tacite de l'appeler ainsi? D'ailleurs, si elle avait existé, cette influence, on en trouverait des traces; mais où donc est cet antique Homère des Phéniciens ou des Égyptiens dont le poëte de Smyrne a emprunté ou imité la beauté, le plan, l'ordonnance de son œuvre et les secrets de son style?

Quant aux immigrations primitives, il est prouvé aujourd'hui qu'à part celle de Pélops le Phrygien, ce sont là autant d'inventions d'un âge postérieur; et une étude approfondie des cultes locaux et de leurs origines n'a pu découvrir nulle part des traces égyptiennes, rarement des vestiges phéniciens. Rien n'est donc plus arbitraire que d'identifier telle divinité grecque avec telle divinité asiatique; Athéné avec Isis, par exemple, comme Tacite identifiait le Wodan des Germains avec le Mercure des Romains.

Les monuments eux-mêmes parlent plus haut encore contre ces hypothèses d'un emprunt fait à l'Égypte. Les œuvres sculpturales les plus antiques de la Grèce, les Hermès si fréquents en Arcadie, n'ont pas plus de rapport avec la statuaire égyptienne, qui ne montre jamais ces pierres carrées à têtes barbues, que les trésors d'Atrée dans l'Argolide, de Minyas à Orchomène, ne se rapprochent de l'architecture des Égyptiens, qui

ignoraient encore les éléments de l'art de voûter. Que l'on compare les lions de Mycènes aux lions de granit du Capitole, et qu'on dise s'il y a un seul détail que ceux-là puissent avoir appris de ceux-ci. Les médailles les plus anciennes ne sont pas moins instructives. Malgré quelques ressemblances toutes fortuites et qui s'expliquent par la maladresse inhérente à l'enfance de l'art, — l'habitude de donner aux profils des yeux vus de face est de ce nombre; — malgré ces rapports plus apparents que réels, on retrouvera partout le type national des Grecs, tel que nous le verrons plus librement reproduit par l'art classique: ce type qui avant l'émancipation de l'art se transmettait servilement, comme les types byzantins s'étaient imposés aux artistes chrétiens jusqu'à la venue de Cimabué.

Et l'architecture, qu'est-ce donc que la Grèce a emprunté ou imité de l'art égyptien? Qu'a donc de commun le temple dorien, si harmonieux dans sa simplicité, ce temple qui ne relève que de lui-même, qui n'essaye de rien imiter, qui, depuis son humble naissance d'une charpente de bois, s'est développé sans jamais renier ou oublier son origine, qu'a-t-il de commun avec l'édifice égyptien toujours destiné à imiter la nature végétale, et cherchant constamment autour de lui un modèle qu'il puisse reproduire[1]?

Les Ioniens, il est vrai, moins exclusifs que leurs

[1] M. Curtius (*l. c.*, I, p. 428 et suiv.) adopte complétement cette manière de voir. C'est tout au plus qu'il admet l'existence de quelques procédés techniques empruntés à l'Asie.

frères doriens, étaient plus accessibles qu'eux aux influences étrangères. Nous les voyons même adopter le costume perse, pour l'échanger toutefois bientôt contre la mode lacédémonienne, ainsi que Thucydide nous l'apprend ; et plus d'un trait propre à l'art ionien se retrouve dans les ruines de Persépolis. Quant à leurs rapports avec l'Égypte ils ne peuvent être contestés. Toutefois ces rapports ne remontent pas au delà du sixième siècle, et la question ne peut être résolue qu'autant qu'on la retourne. N'est-il pas bien plus probable que les Ioniens, si supérieurs dès lors en civilisation aux peuples de l'Orient, leur aient apporté leur art, plutôt que de le recevoir d'eux? On connaît l'ordre de Psammétichos enjoignant à tous les enfants égyptiens d'apprendre le grec ; a-t-on jamais entendu parler d'un compatriote de Périclès apprenant l'égyptien pour s'initier dans la civilisation de l'empire du Nil[1] ?

Au temps pélasgique, quelques sanctuaires, quelques citadelles construites sans art, formaient les centres d'une société primitive et peu cultivée encore ; mais dès l'âge héroïque les édifices publics se couvrent d'airain et de marbres variés, et affectent des formes gracieuses et imposantes ; un grand luxe se déploie dans les pa-

[1] M. Curtius que nous citons si souvent, parce que son *Histoire grecque* est bien le résumé des derniers travaux de l'Allemagne et montre d'une façon éclatante la trace indélébile de l'action d'Otf. Müller, M. Curtius (*l. c.*, p. 430 et suiv.) présente l'architecture des Athéniens comme une fusion entre le style dorien et le style ionien, et il croit trouver une fusion analogue des principes opposés dans la littérature et la politique athéniennes.

lais des rois, et il est possible que la première impulsion en soit venue de l'Asie Mineure. On n'a qu'à lire attentivement les poëmes d'Homère pour se convaincre de l'existence bien réelle de cet art des temps héroïques, et c'est le mérite d'Otfried Müller d'avoir appelé l'attention sur cette source trop négligée par Winckelmann. Il est vrai que l'art grec abandonne plus tard cette direction; de ce luxe demi-barbare, elle revient à la simplicité grandiose des monuments doriens; mais il ne faut pas oublier que le développement d'une nation ne suit pas toujours une ligne droite : on ne peut dire absolument d'aucune période qu'elle soit, et qu'elle ne soit que la préparation de la période suivante : chacune d'elles développe une chose qui lui est propre et que la génération succédante abandonne pour en poursuivre une autre. Souvent aussi, l'esprit d'une nation prend diverses routes pour atteindre son but, et ne se maintient dans celle qu'il a choisie qu'après de longs tâtonnements. Le temps que chante Homère avait donc son art et son luxe, et si la sublime majesté du temple dorien lui était étrangère, il avait en revanche des édifices tels que les trésors d'Atrée, de Minyas et de Ménélas.

Par le retour des Héraclides, les Doriens, venus des montagnes du nord de la Grèce, deviennent prépondérants en Grèce. Dans aucune tribu le sens de l'ordre, de l'équilibre, de la symétrie propre aux Hellènes, ne fut plus prononcé; et c'est ce caractère qui enfanta l'architecture sacrée des Doriens, sorte d'épuration, d'ennoblissement des tentatives antérieures de l'art, et digne pendant de la

constitution politique, de la musique et de la poésie doriennes. Ce n'est que vers le commencement du sixième siècle que se développe l'art ionien, plus riche et plus gai qui répond de même à l'esprit ionien plus malléable, plus mobile et plus ouvert à l'influence des mœurs et de l'art asiatique. Quant à la sculpture, elle ne s'occupe guère dans ces premiers temps qu'à orner des ustensiles ou à fabriquer des idoles pour le culte, où il s'agit moins de produire l'idée qu'on se fait de la Divinité, que de fournir une figure traditionnelle du culte, un *signum Dei*, pareil à nos madones de bois du moyen âge. L'art plastique reste donc un métier appliqué à remplir certains buts d'utilité : l'esprit n'y est encore qu'en germe; et le sens de la beauté humaine et de sa portée idéale, ce sens si profondément enraciné dans le génie grec, ne trouve une satisfaction et un aliment que dans les arts orchestiques. Le dessin reste grossier et informe.

Ce fait a beaucoup préoccupé les archéologues modernes. Comment expliquer cette longue léthargie de l'art grec? Ce type qui se retrouve si fréquemment dans les idoles du temps n'était-il pas le résultat d'une loi générale et sévère, partie d'Égypte et scrupuleusement observée en Grèce, d'une loi qui en imposant une forme conventionnelle et invariable empêchait la liberté et l'originalité de se produire? Müller a victorieusement réfuté cette explication d'une énigme par une énigme; il a prouvé qu'il n'existait point alors de caste sacerdotale qui eût pu astreindre l'artiste à ses lois rigoureuses; il a démontré, pièces en main, que la variété

des figures informes produites à cette époque par les artistes grecs est si grande qu'on ne saurait songer à un type général, à une loi réglementaire comme en Égypte. Par contre, il s'applique à prouver que ce fut le métier qui alors empêchait l'art de naître, le métier qui produit des objets exigés par l'usage général, et conformes à leur destination pratique, tandis que l'art s'efforce d'exprimer une vie morale par une forme extérieure qui répond à cette vie. Le procédé des sculpteurs grecs resta donc un métier tant qu'ils ne songèrent qu'à pourvoir aux besoins du culte en fabriquant des poupées ou des images de bois. On pouvait en fabriquer en quantité déjà pour le culte domestique et public de ces idoles, comme on fabriquait des pots et des marmites pour la cuisine, avant que personne n'eût l'idée qu'il fût seulement possible d'exprimer dans la pierre ou l'airain, par le geste ou la physionomie, le sentiment intime de la grandeur et de la puissance de ces divinités. Quelle pensée audacieuse, pensée qui semblait défier l'impossibilité, que de prendre une idole quelconque de Zeus, idole dont la forme était indifférente, dont les attributs seuls pouvaient dire quelque chose, mais à laquelle la foi naïve rattachait des idées d'autant plus dévotes qu'elles lui étaient moins inspirées par l'expression de l'objet adoré, de prendre cette idole pour en faire une image qui exprimât la clémence et la majesté, la force et la douceur! On peut facilement s'imaginer qu'on pût ne pas songer à une telle animation de la matière, même à une époque qui avait déjà le goût très-

développé dans d'autres arts, où des danses pleines de dignité ou de sérénité exprimaient déjà les sentiments les plus divers, où le jeune homme, accompagné du son de la flûte, déployait dans les luttes du pentathle la grâce en même temps que l'adresse, et où un grand nombre de poëtes et de chanteurs savaient reproduire dans les formes les plus variées les légendes antiques et les émotions du moment. On peut même dire que dans un temps où l'homme s'appliquait surtout à développer sa beauté, où l'adolescent, élevé d'après les principes doriens, paraissait dans la démarche, le regard, la physionomie, dans toute son apparition en un mot, une belle image de la vertu et de la *sophrosyné*, ou lorsque, la joie de la victoire sur le front, la noblesse dans chacun de ses mouvements, il conduisait un péan d'Apollon, il devait sembler le plus sublime *agalma* du bien, on peut soutenir que dans ce temps l'imitation en airain ou en pierre de cette beauté devait être plus que jamais étrangère à l'esprit de la nation. Au moins était-il naturel que l'orchestique et la gymnastique, c'est-à-dire les arts qui ont pour instrument de représentation le corps humain lui-même, fussent cultivés avant les arts plastiques. Or, leur développement appartient aux deux premiers siècles de l'ère olympique; et pendant tout ce temps la sculpture fut un métier héréditaire qu'on cultivait tel qu'il avait été transmis par les générations précédentes, sans que personne osât produire une originalité individuelle fortement marquée, jusqu'à ce que le temps fût écoulé que les lois organiques de la

vie hellénique avaient prescrit, et que s'allumât l'étincelle vivace de la force créatrice qui allait produire en peu de lustres plus que tous les siècles précédents.

En se demandant d'où partit cette impulsion, on se convaincrait bientôt que vers le commencement du sixième siècle les circonstances extérieures se réunirent aux conditions intellectuelles du peuple grec pour donner une impulsion nouvelle aux arts plastiques. Le commerce avec les peuples de l'Asie et de l'Égypte, en donnant plus de richesse, fournit des aliments nouveaux à l'esprit ; les tyrans s'efforçaient d'occuper l'attention et les mains de leurs sujets par des travaux brillants. D'un autre côté, la poésie épique, qui avait préparé et défriché pour l'art le champ de la mythologie, avait épuisé ses sujets ; la poésie lyrique et dramatique naissaient ; les arts de la danse et de la lutte, qui développaient et montraient la beauté du corps, étaient arrivés à leur apogée, grâce surtout aux soins que leur donnaient les Doriens ; et en même temps qu'ils laissaient dans l'imagination le souvenir des belles formes et qu'ils en inspiraient l'enthousiasme, ces arts éveillaient le désir de perpétuer par des monuments de la statuaire la mémoire de la force des athlètes vainqueurs. C'est l'éducation des athlètes, en effet, qui conduisit l'art plastique vers une étude plus exacte de la nature. Bientôt nous voyons des figures pleines de vie remplacer dans le temple des dieux les trépieds et les cratères, presque les seules offrandes jusque-là. Cependant l'imitation des formes de la nature a encore un caractère

sévère, comme cela est le cas dans tous les arts cultivés avec amour et conscience; et le souvenir des images de bois gêne souvent et entrave l'essor de l'artiste.

C'est pourtant cette période où l'art se montre peut-être plus puissant que dans toute autre; sans doute il ne crée pas un aussi grand nombre d'œuvres aussi admirables que celui des époques suivantes; mais il crée dès lors ces caractères idéals qui sont le signe distinctif et qui sont la supériorité de la sculpture grecque; et il marquait d'autant plus nettement ces caractères, qu'il était plus éloigné encore de donner une expression à des émotions passagères. Comme les dieux avaient été jusque-là individus poétiques, ils deviennent désormais des figures plastiques déterminées, et la période suivante trouve déjà les points de départ ou pour mieux dire les germes, modifiables à la vérité, de toutes ces créations.

Les guerres des Perses éveillèrent en Grèce le sentiment de la puissance nationale qui avait sommeillé jusque-là. Athènes, merveilleusement appropriée par le caractère de ses habitants à devenir le centre de la civilisation grecque, s'empara avec une grande adresse des ressources qu'offraient les circonstances et arriva ainsi rapidement au plus haut degré de puissance qu'ait jamais possédé une cité. D'abord elle n'emploie qu'à ses fortifications les immenses richesses qui lui affluaient en ce moment et dont la guerre avec les Perses, assez négligemment poursuivie, n'absorbait qu'une part mi-

public en Allemagne et l'étranger n'ont point été de leur avis ; je n'en veux pour preuve que les éditions répétées de l'ouvrage en Allemagne, les diverses traductions en anglais et en italien, enfin les renvois si fréquents des savants français à ce résumé si substantiel et si complet des travaux du siècle sur l'histoire littéraire de la Grèce.

Ce livre a été écrit pour la jeunesse et pour l'étranger [1], l'auteur nous l'a dit et nous savons les circonstances qui l'ont fait naître; c'est pour avoir trop oublié cette destination de l'ouvrage, qu'on a été induit à le mal juger. Otfried Müller n'écrivait point pour des philologues de profession comme Bode, dont le grand ouvrage qui ne traite que de la poésie et s'arrête avant la comédie nouvelle a cependant quatre fois l'étendue de celui d'Otfried Müller [2]; il n'est pas étonnant qu'il n'ait pu y renfermer autant de matière que son prédécesseur. Il n'écrivait pas davantage pour un public allemand, ou du moins il n'écrivait pas pour la partie de ce public qui cherche dans l'étude de l'histoire la confirmation de quelque système philosophique; il a

M. F. Ranke, dans son compte rendu du livre de Müller (*Gött. Gelehrte Anzeigen*, 1842, et 55-57), nous fournit le détail intéressant que l'auteur eut l'intention arrêtée de changer complétement l'édition destinée pour l'Allemagne. — Un autre critique (*Allgem. Litteraturzeitung* de Halle, 1844, janvier; 2, 3, 4), ne perdant jamais de vue cette destination du livre pour la jeunesse, a su lui rendre la justice qu'il mérite, et pense comme nous qu'on ne saurait mieux atteindre le but que ne l'a fait Müller.

[2] H. Bode. *Geschichte der Hellenischen Dichtkunst*, 5 vol. in-8. Leipzig, 1838 à 1840.

dans d'autres contrées de la patrie commune, et surtout parmi les industrieux et démocratiques Argiens qui donnent à la Grèce le législateur de l'art académique, Polyclète. En général, on n'a pas assez remarqué l'influence du caractère national sur les diverses écoles de sculpture, quoique cette variété des caractères nationaux soit une des formes les plus caractéristiques de la vie grecque, et qu'il soit naturel de supposer que le Dorien cultiva l'art dans un autre esprit que l'Ionien, que le Grec d'Asie Mineure y exprima d'autres idées que celui du Péloponnèse. On n'a eu des yeux que pour l'art de Phidias et de Polyclète, c'est-à-dire pour le style qui par sa beauté s'imposa à la Grèce entière, comme autrefois le langage d'Homère était devenu le langage poétique de toutes les races helléniques, comme la prose attique allait devenir, grâce aux grands écrivains d'Athènes, la langue de tout Grec cultivé. Cependant, cette hégémonie de l'art athénien allait périr en même temps que son hégémonie politique.

La guerre du Péloponnèse, en ruinant le trésor d'Athènes par des dépenses de guerre qui dépassent les revenus, déchire en même temps les liens qui rattachaient les écoles du Péloponnèse à celle d'Athènes. Plus grave et plus profonde encore fut l'action exercée par la révolution morale d'Athènes, métamorphose à laquelle la peste n'avait pas laissé de contribuer en enlevant la génération vigoureuse de la vieille Athènes pour en laisser une plus faible et plus pauvre. Le sen-

sualisme et la passion d'un côté, la culture sophistique et oratoire de l'esprit et de la parole de l'autre, remplacent la ferme sagesse d'autrefois guidée par l'instinct le plus sûr. Le peuple grec a brisé les barrières des vieux principes, et, comme la vie publique, les arts se ressentent du désir généralement répandu des jouissances et du besoin universel des émotions violentes. C'est à cet esprit du temps que se rattachent les artistes qui, dans la première moitié du quatrième siècle av. J. C., font entrer l'art dans une phase nouvelle. Comparées aux ouvrages de la génération précédente, les créations de Scopas, de Praxitèle et de Lysippe trahissent plus de pathétique, plus d'inquiétude, moins d'équilibre, toutes choses qui, on ne saurait le nier, fournissent à l'art tout un champ nouveau d'idées inexploitées encore. Malheureusement le goût des jouissances momentanées et personnelles empêche les grandes entreprises nationales, et l'art demeure sans encouragement public, jusqu'à ce qu'il conquière la faveur des rois de Macédoine.

On conçoit aisément quelles durent être les tendances nouvelles qu'imprima à l'art ce rapport de service et de cour. Sans doute, le fait d'un prince grec conquérant l'empire des Perses, de généraux fondateurs de dynasties, donna à l'art plus d'une occasion de produire des œuvres originales. Des villes nouvelles, organisées à la grecque, naquirent au milieu des pays barbares. Les dieux grecs reçurent des sanctuaires nouveaux. Les cours des Ptolémées, des Séleucides, des Euménides, ne

cessaient de donner de l'occupation à l'artiste. D'un autre côté, on ne saurait le nier, ces relations plus étendues agrandissent l'horizon des artistes grecs : les merveilles de l'Orient les excitent à rivaliser avec lui dans le colossal des proportions et la richesse de l'ornement. S'il n'y eut jamais fusion entre les deux directions de l'art, et l'on comprend qu'Otfried Müller ait insisté sur ce point, c'est que les nations de l'antiquité étaient d'autant plus exclusives qu'elles avaient un caractère plus individuel et qu'elles s'étaient développées plus indépendamment les unes des autres; c'est aussi que pendant des siècles encore une ligne de démarcation très-nette séparait les conquérants des conquis de l'Asie et que les villes grecques forment, pour ainsi dire, des îles de civilisation hellénique au milieu de l'océan barbare. D'ailleurs, les villes de la mère patrie restent toujours les foyers et les siéges de l'art : il n'y a que peu d'artistes qui soient venus des colonies orientales; et aucune des cours nouvelles ne fit naître une véritable école.

Pourtant, il fallait un œil exercé pour surprendre les symptômes de la décadence dans l'art : longtemps encore, l'esprit de l'art de Phidias vécut dans les âmes d'élite nourries des saines traditions, et empêcha de voir l'influence fâcheuse qu'exercèrent, sur la majorité des artistes et du public, les conditions nouvelles de la vie nationale : la corrélation intime de l'art avec la vie politique d'États libres s'affaiblissait; l'illustration et le plaisir d'individus riches ou puissants en devenaient

peu à peu le but principal. Comment ne se serait-il pas égaré, quand on lui donna pour tâche soit de satisfaire l'esprit d'adulation de villes serviles, soit les caprices de souverains rassasiés d'éclat et de luxe, et de fournir à la hâte des œuvres brillantes à la pompe des fêtes de cour? N'oublions pas que les grands sujets étaient épuisés, que l'art grec venait de parcourir dans son entier le cycle de créations nobles et dignes qui lui étaient propres et qui avaient composé le sujet de sa mission spéciale. Comment l'activité créatrice ne se serait-elle pas relâchée, une fois qu'elle eut produit toutes les figures originales et toutes les conceptions originales de la nation? ou si elle ne se relâchait pas, comment ne se serait-elle pas égarée en cherchant d'une façon maladive des inventions nouvelles et anormales? Aussi, ne faut-il pas s'étonner de voir l'art de cette époque se plaire tantôt dans la miniature, tantôt dans le colossal, aujourd'hui dans le fantastique, demain dans le voluptueux; de voir les meilleures même des œuvres de l'époque, celles qui sont le plus libres de ces tristes écarts, viser, d'une manière plus ou moins déguisée, à l'*effet*, chose inconnue à l'art sévère et chaste du cinquième siècle.

Comme toute l'histoire de l'humanité civilisée (l'Inde exceptée) se concentre à Rome à partir des derniers temps de la République, l'histoire de l'art a également son théâtre dans la ville éternelle après la période que nous venons de caractériser. Pourtant ce ne sont point les talents italiens, c'est la force des armes romaines

qui lui assigne ce théâtre nouveau. Quoique parents des Grecs, les Romains étaient d'une étoffe plus robuste, plus grossière aussi et moins délicatement organisée que les Grecs. Leur esprit se tournait de préférence vers les préoccupations de la vie pratique, que ce fût celle de la communauté, comme dans les premiers temps de leur domination universelle, ou celles de l'homme privé, ainsi que cela eut lieu après la perte de la liberté. Conserver la *res familiaris*, l'augmenter, la protéger, fut pour eux un devoir presque sacré. La naïveté insouciante, la liberté désintéressée de l'esprit qui crée les arts, en s'abandonnant sans réserve aux inspirations intimes, leur étaient étrangères. La religion elle-même, mère de l'art chez les Grecs, était surtout pratique chez les Romains, et dans sa forme primitive quand elle ne fut encore qu'une émanation de la discipline étrusque, et dans sa forme postérieure, alors qu'elle s'appliqua à déifier les idées abstraites de la morale et de la politique. Pourtant, cette direction pratique s'unissait chez les Romains à une certaine grandeur qui dédaignait tout ce qui était mesquin, ennemie des demi-mesures, et qui satisfaisait, d'une manière complète et grandiose, chacun des besoins de la vie, maintenant ainsi à une certaine hauteur, sinon tous les arts, du moins celui de l'architecture.

Le caractère de l'art romain ne subit pas moins de transformations que celui de l'art grec : tout d'emprunt pendant la période qui s'écoule depuis la prise de Corinthe jusqu'à l'avénement d'Auguste, exercé par des

artistes grecs et dans l'esprit grec, il reçoit une direction différente par les habiles princes de la maison d'Auguste et des Flaviens qui savent, par d'immenses entreprises architecturales, procurer au bas peuple des jouissances et des plaisirs qui lui font oublier la vie politique ; et quelque éloigné qu'on fût de l'antique simplicité, la décadence du goût est peu sensible encore à cette époque. Il n'en est pas ainsi des deux siècles suivants. Comme dans l'éloquence, la redondance de la forme cache mal la pauvreté du fond, ici on recherche la pompe extérieure, parce qu'on n'est plus capable de rien créer. L'invasion des idées étrangères a brisé à la fin l'énergie et l'originalité de l'esprit gréco-romain. L'insuffisance croissante des religions nationales, le mélange des superstitions les plus hétérogènes ne purent qu'égarer l'art. Le seul fait d'une famille de prêtres syriens sur le trône impérial marque la tendance de l'époque dont les arts plastiques portent tout comme la littérature l'empreinte asiatique. C'est bien pis encore après la translation de la capitale à Byzance. Le monde antique tombe en ruine et il entraîne dans sa chute les derniers restes d'un art indépendant. La foi vive aux dieux du paganisme se perd de plus en plus; toutes les tentations de la maintenir ne font que donner des idées abstraites en place d'êtres personnels. En général, la naïveté périt, la naïveté qui seule, en identifiant instinctivement le corps et l'âme, produit l'art. Des formules et des règles étouffent l'esprit; les beaux-arts se mettent au service d'une cour orientale, et avant que la hache n'entar

l'arbre de la civilisation antique, la séve en est depuis longtemps desséchée. Sans doute le transfert de la résidence impériale à Constantinople, le christianisme, par son essence aussi bien que par son attitude hostile en face de la religion traditionnelle, les invasions enfin des Germains ont exercé une action destructrice sur l'art; mais ce qui agit plus que ces causes extérieures, ce fut l'épuisement moral, l'affaiblissement de l'esprit humain, la décadence du caractère antique, en un mot la mort nécessaire et inévitable de la civilisation qui avait créé l'art, et sans ces secousses qui vinrent du dehors, l'édifice de l'art antique n'en eût pas moins croulé.

IV. LITTÉRATURE.

L'histoire de la littérature grecque ne fut jamais la spécialité d'Otfried Müller : cependant, d'après ce qui a été dit de son point de vue général, on doit deviner qu'il n'entendait pas sacrifier cette partie, la plus haute peut-être, de la vie grecque [1]. Pour lui cette vie nationale formait un ensemble inséparable dans ses parties, et ce n'est que pour obéir aux lois absolues de la science et de l'enseignement qu'il consentait à traiter séparément l'histoire de l'État, celle de la religion, celle de

[1] On trouvera cependant dans les *Kl. Schriften* un volume entier (le premier), rempli de travaux spécialement philologiques, et on sait que, pour ce qui est la langue latine, Otf. Müller rendit des -vices éminents à la science par ses éditions modèles et définitives -rron et de Festus.

l'art enfin et de la littérature. Cette place que l'*Histoire de la littérature grecque* occupe dans l'œuvre complète de Müller ne doit jamais être perdue de vue, si l'on veut la juger sainement ; et c'est uniquement pour faire comprendre cette place que nous avons entrepris d'analyser les autres œuvres de notre savant qui entourent et complètent celle dont nous offrons la traduction. L'*Histoire de la littérature grecque* fut le digne couronnement d'une vie bien remplie, et d'un système général admirablement soutenu. Car, on ne saurait le nier et ce n'est point une critique que nous entendons faire en le constatant, Müller a eu un système, mais ce système, et c'est là ce qui en fait le mérite, ne fut nullement préconçu. Il fut le résultat de ses recherches, il n'en fut pas la pensée inspiratrice. Aussi, en mythologie, en histoire, en art, Müller a ouvert des horizons nouveaux, frayé des voies qui ont conduit jusqu'au cœur des problèmes les plus ardus, émis de fécondes idées qui ont germé et porté fruit, établi des méthodes sûres qui ont été adoptées, tandis qu'en littérature il n'a guère fait que résumer, avec indépendance il est vrai, après un contrôle sévère et en réservant son jugement personnel, les travaux du siècle.

Nous avons dit que la littérature ne fut pas sa spécialité ; il trouva en effet ce département de la science de l'antiquité bien autrement cultivé et exploité que les autres. Ici il aurait pu se borner à résumer les travaux de ses prédécesseurs, s'il avait jamais pu se décider à accepter sans les contrôler et les refaire les résultats des

études d'autrui. La littérature forme pour ainsi dire la quintessence de toute la vie du peuple grec ; il est naturel que, dans le tableau général de cette vie que le savant s'était proposé de donner, la littérature vînt en dernier lieu clore et achever des études aussi diverses. Il est heureux que la littérature n'ait jamais occupé Müller exclusivement comme tant d'autres philologues célèbres : non-seulement il aurait couru risque de se perdre dans le détail de l'érudition comme beaucoup d'entre eux, mais encore il aurait été entraîné infailliblement à faire une histoire des livres grecs plutôt qu'une histoire de l'esprit grec.

C'est une histoire de l'esprit grec en effet que cette œuvre dont nous offrons la traduction, et dont par cela même nous nous abstenons de rien dire. Elle complète et achève l'histoire générale du peuple grec que nous avons essayé de reproduire dans ses lignes principales. Il ne s'agit donc pas ici d'une appréciation esthétique des œuvres littéraires, moins encore d'une discussion approfondie des points en litige, il ne s'agit pas de rechercher les écrivains qui ont composé en dehors du grand courant de l'esprit national, ni de suivre la littérature jusque sur le terrain de l'érudition, il s'agit de montrer les phases qu'a successivement parcourues l'esprit grec et que nous manifestent avec éclat les grandes œuvres de la poésie et de la prose.

Ce que nous venons de dire est une réponse incidente aux critiques parfois sévères dont ce livre a été l'objet de la part de certains érudits d'outre-Rhin. Le grand

nime; bientôt elle s'en servit avec une magnificence grandiose, pour orner la ville de temples et d'autres édifices publics.

Tandis que dans ces monuments de l'architecture se trahissait avec éclat cet esprit artistique propre à la nation et qui unit si heureusement la majesté à la grâce, l'art plastique, émancipé par l'esprit libre et vivace de la démocratie athénienne de toutes les entraves d'une antique rigueur, pénétré de l'esprit grandiose et puissant de l'époque péricléenne, atteint son apogée par Phidias. On reste cependant fidèle sinon à la lettre, du moins à l'esprit des anciens Hellènes, et une dignité tranquille, le calme de l'âme reste le cachet des chefs-d'œuvre admirés du temps. La religion des pères continuait à être l'inspiration des fils. Non que le sculpteur se fût proposé de faire comprendre ou d'illustrer par des statues certaines idées fondamentales du système religieux de l'antiquité qu'il eût conçues dans sa tête comme autant d'abstractions. Ils n'étaient point théologiens et leurs œuvres, pour employer l'énergique image d'Otfried Müller, ne devaient point servir « d'hiéroglyphes de la théologie naturaliste des Grecs. » L'artiste savait autant et pas plus de sa religion que tout homme du peuple, et comme Sophocle transformait librement un mythe en tragédie, il traduisait librement l'idéal religieux à la façon d'un Raphaël créant une figure du Christ sans songer à représenter symboliquement le *Verbe*. L'esprit de l'art athénien s'impose vite à la Grèce entière, bien que l'art soit cultivé avec succ

cessaient de donner de l'occupation à l'artiste. D'un autre côté, on ne saurait le nier, ces relations plus étendues agrandissent l'horizon des artistes grecs : les merveilles de l'Orient les excitent à rivaliser avec lui dans le colossal des proportions et la richesse de l'ornement. S'il n'y eut jamais fusion entre les deux directions de l'art, et l'on comprend qu'Otfried Müller ait insisté sur ce point, c'est que les nations de l'antiquité étaient d'autant plus exclusives qu'elles avaient un caractère plus individuel et qu'elles s'étaient développées plus indépendamment les unes des autres; c'est aussi que pendant des siècles encore une ligne de démarcation très-nette séparait les conquérants des conquis de l'Asie et que les villes grecques forment, pour ainsi dire, des îles de civilisation hellénique au milieu de l'océan barbare. D'ailleurs, les villes de la mère patrie restent toujours les foyers et les siéges de l'art : il n'y a que peu d'artistes qui soient venus des colonies orientales; et aucune des cours nouvelles ne fit naître une véritable école.

Pourtant, il fallait un œil exercé pour surprendre les symptômes de la décadence dans l'art : longtemps encore, l'esprit de l'art de Phidias vécut dans les âmes d'élite nourries des saines traditions, et empêcha de voir l'influence fâcheuse qu'exercèrent, sur la majorité des artistes et du public, les conditions nouvelles de la vie nationale : la corrélation intime de l'art avec la vie politique d'États libres s'affaiblissait; l'illustration et le plaisir d'individus riches ou puissants en devenaient

peu à peu le but principal. Comment ne se serait-il pas égaré, quand on lui donna pour tâche soit de satisfaire l'esprit d'adulation de villes serviles, soit les caprices de souverains rassasiés d'éclat et de luxe, et de fournir à la hâte des œuvres brillantes à la pompe des fêtes de cour? N'oublions pas que les grands sujets étaient épuisés, que l'art grec venait de parcourir dans son entier le cycle de créations nobles et dignes qui lui étaient propres et qui avaient composé le sujet de sa mission spéciale. Comment l'activité créatrice ne se serait-elle pas relâchée, une fois qu'elle eut produit toutes les figures originales et toutes les conceptions originales de la nation? ou si elle ne se relâchait pas, comment ne se serait-elle pas égarée en cherchant d'une façon maladive des inventions nouvelles et anormales? Aussi, ne faut-il pas s'étonner de voir l'art de cette époque se plaire tantôt dans la miniature, tantôt dans le colossal, aujourd'hui dans le fantastique, demain dans le voluptueux; de voir les meilleures même des œuvres de l'époque, celles qui sont le plus libres de ces tristes écarts, viser, d'une manière plus ou moins déguisée, à l'*effet*, chose inconnue à l'art sévère et chaste du cinquième siècle.

Comme toute l'histoire de l'humanité civilisée (l'Inde exceptée) se concentre à Rome à partir des derniers temps de la République, l'histoire de l'art a également son théâtre dans la ville éternelle après la période que nous venons de caractériser. Pourtant ce ne sont point les talents italiens, c'est la force des armes romaines

qui lui assigne ce théâtre nouveau. Quoique parents des Grecs, les Romains étaient d'une étoffe plus robuste, plus grossière aussi et moins délicatement organisée que les Grecs. Leur esprit se tournait de préférence vers les préoccupations de la vie pratique, que ce fût celle de la communauté, comme dans les premiers temps de leur domination universelle, ou celles de l'homme privé, ainsi que cela eut lieu après la perte de la liberté. Conserver la *res familiaris*, l'augmenter, la protéger, fut pour eux un devoir presque sacré. La naïveté insouciante, la liberté désintéressée de l'esprit qui crée les arts, en s'abandonnant sans réserve aux inspirations intimes, leur étaient étrangères. La religion elle-même, mère de l'art chez les Grecs, était surtout pratique chez les Romains, et dans sa forme primitive quand elle ne fut encore qu'une émanation de la discipline étrusque, et dans sa forme postérieure, alors qu'elle s'appliqua à déifier les idées abstraites de la morale et de la politique. Pourtant, cette direction pratique s'unissait chez les Romains à une certaine grandeur qui dédaignait tout ce qui était mesquin, ennemie des demi-mesures, et qui satisfaisait, d'une manière complète et grandiose, chacun des besoins de la vie, maintenant ainsi à une certaine hauteur, sinon tous les arts, du moins celui de l'architecture.

Le caractère de l'art romain ne subit pas moins de transformations que celui de l'art grec : tout d'emprunt pendant la période qui s'écoule depuis la prise de Corinthe jusqu'à l'avénement d'Auguste, exercé par des

artistes grecs et dans l'esprit grec, il reçoit une direction différente par les habiles princes de la maison d'Auguste et des Flaviens qui savent, par d'immenses entreprises architecturales, procurer au bas peuple des jouissances et des plaisirs qui lui font oublier la vie politique ; et quelque éloigné qu'on fût de l'antique simplicité, la décadence du goût est peu sensible encore à cette époque. Il n'en est pas ainsi des deux siècles suivants. Comme dans l'éloquence, la redondance de la forme cache mal la pauvreté du fond, ici on recherche la pompe extérieure, parce qu'on n'est plus capable de rien créer. L'invasion des idées étrangères a brisé à la fin l'énergie et l'originalité de l'esprit gréco-romain. L'insuffisance croissante des religions nationales, le mélange des superstitions les plus hétérogènes ne purent qu'égarer l'art. Le seul fait d'une famille de prêtres syriens sur le trône impérial marque la tendance de l'époque dont les arts plastiques portent tout comme la littérature l'empreinte asiatique. C'est bien pis encore après la translation de la capitale à Byzance. Le monde antique tombe en ruine et il entraîne dans sa chute les derniers restes d'un art indépendant. La foi vive aux dieux du paganisme se perd de plus en plus; toutes les tentations de la maintenir ne font que donner des idées abstraites en place d'êtres personnels. En général, la naïveté périt, la naïveté qui seule, en identifiant instinctivement le corps et l'âme, produit l'art. Des formules et des règles étouffent l'esprit ; les beaux-arts se mettent au service d'une cour orientale, et avant que la hache n'entam-

l'arbre de la civilisation antique, la sève en est depuis longtemps desséchée. Sans doute le transfert de la résidence impériale à Constantinople, le christianisme, par son essence aussi bien que par son attitude hostile en face de la religion traditionnelle, les invasions enfin des Germains ont exercé une action destructrice sur l'art; mais ce qui agit plus que ces causes extérieures, ce fut l'épuisement moral, l'affaiblissement de l'esprit humain, la décadence du caractère antique, en un mot la mort nécessaire et inévitable de la civilisation qui avait créé l'art, et sans ces secousses qui vinrent du dehors, l'édifice de l'art antique n'en eût pas moins croulé.

IV. LITTÉRATURE.

L'histoire de la littérature grecque ne fut jamais la spécialité d'Otfried Müller : cependant, d'après ce qui a été dit de son point de vue général, on doit deviner qu'il n'entendait pas sacrifier cette partie, la plus haute peut-être, de la vie grecque[1]. Pour lui cette vie nationale formait un ensemble inséparable dans ses parties, et ce n'est que pour obéir aux lois absolues de la science et de l'enseignement qu'il consentait à traiter séparément l'histoire de l'État, celle de la religion, celle de

[1] On trouvera cependant dans les *Kl. Schriften* un volume entier (le premier), rempli de travaux spécialement philologiques, et on sait que, pour ce qui est la langue latine, Otf. Müller rendit des services éminents à la science par ses éditions modèles et définitives de Varron et de Festus.

l'art enfin et de la littérature. Cette place que l'*Histoire de la littérature grecque* occupe dans l'œuvre complète de Müller ne doit jamais être perdue de vue, si l'on veut la juger sainement ; et c'est uniquement pour faire comprendre cette place que nous avons entrepris d'analyser les autres œuvres de notre savant qui entourent et complètent celle dont nous offrons la traduction. L'*Histoire de la littérature grecque* fut le digne couronnement d'une vie bien remplie, et d'un système général admirablement soutenu. Car, on ne saurait le nier et ce n'est point une critique que nous entendons faire en le constatant, Müller a eu un système, mais ce système, et c'est là ce qui en fait le mérite, ne fut nullement préconçu. Il fut le résultat de ses recherches, il n'en fut pas la pensée inspiratrice. Aussi, en mythologie, en histoire, en art, Müller a ouvert des horizons nouveaux, frayé des voies qui ont conduit jusqu'au cœur des problèmes les plus ardus, émis de fécondes idées qui ont germé et porté fruit, établi des méthodes sûres qui ont été adoptées, tandis qu'en littérature il n'a guère fait que résumer, avec indépendance il est vrai, après un contrôle sévère et en réservant son jugement personnel, les travaux du siècle.

Nous avons dit que la littérature ne fut pas sa spécialité ; il trouva en effet ce département de la scienee de l'antiquité bien autrement cultivé et exploité que les autres. Ici il aurait pu se borner à résumer les travaux de ses prédécesseurs, s'il avait jamais pu se décider à accepter sans les contrôler et les refaire les résultats des

études d'autrui. La littérature forme pour ainsi dire la quintessence de toute la vie du peuple grec ; il est naturel que, dans le tableau général de cette vie que le savant s'était proposé de donner, la littérature vînt en dernier lieu clore et achever des études aussi diverses. Il est heureux que la littérature n'ait jamais occupé Müller exclusivement comme tant d'autres philologues célèbres : non-seulement il aurait couru risque de se perdre dans le détail de l'érudition comme beaucoup d'entre eux, mais encore il aurait été entraîné infailliblement à faire une histoire des livres grecs plutôt qu'une histoire de l'esprit grec.

C'est une histoire de l'esprit grec en effet que cette œuvre dont nous offrons la traduction, et dont par cela même nous nous abstenons de rien dire. Elle complète et achève l'histoire générale du peuple grec que nous avons essayé de reproduire dans ses lignes principales. Il ne s'agit donc pas ici d'une appréciation esthétique des œuvres littéraires, moins encore d'une discussion approfondie des points en litige, il ne s'agit pas de rechercher les écrivains qui ont composé en dehors du grand courant de l'esprit national, ni de suivre la littérature jusque sur le terrain de l'érudition, il s'agit de montrer les phases qu'a successivement parcourues l'esprit grec et que nous manifestent avec éclat les grandes œuvres de la poésie et de la prose.

Ce que nous venons de dire est une réponse incidente aux critiques parfois sévères dont ce livre a été l'objet de la part de certains érudits d'outre-Rhin. Le grand

nime; bientôt elle s'en servit avec une magnificence grandiose, pour orner la ville de temples et d'autres édifices publics.

Tandis que dans ces monuments de l'architecture se trahissait avec éclat cet esprit artistique propre à la nation et qui unit si heureusement la majesté à la grâce, l'art plastique, émancipé par l'esprit libre et vivace de la démocratie athénienne de toutes les entraves d'une antique rigueur, pénétré de l'esprit grandiose et puissant de l'époque péricléenne, atteint son apogée par Phidias. On reste cependant fidèle sinon à la lettre, du moins à l'esprit des anciens Hellènes, et une dignité tranquille, le calme de l'âme reste le cachet des chefs-d'œuvre admirés du temps. La religion des pères continuait à être l'inspiration des fils. Non que le sculpteur se fût proposé de faire comprendre ou d'illustrer par des statues certaines idées fondamentales du système religieux de l'antiquité qu'il eût conçues dans sa tête comme autant d'abstractions. Ils n'étaient point théologiens et leurs œuvres, pour employer l'énergique image d'Otfried Müller, ne devaient point servir « d'hiéroglyphes de la théologie naturaliste des Grecs. » L'artiste savait autant et pas plus de sa religion que tout homme du peuple, et comme Sophocle transformait librement un mythe en tragédie, il traduisait librement l'idéal religieux à la façon d'un Raphaël créant une figure du Christ sans songer à représenter symboliquement le *Verbe*. L'esprit de l'art athénien s'impose vite à la Grèce entière, bien que l'art soit cultivé avec succè

laissé ce soin à M. Ulrici, qui s'en est tiré avec un rare bonheur, mais dont l'ouvrage, très-volumineux, serait absolument incompréhensible pour un Français, un Italien ou un Anglais qui n'aurait pas suivi avec le plus grand soin, et de façon à s'y mêler activement, les luttes philosophiques de l'Allemagne au temps de Schelling et de Hegel [1]. Il y a une histoire de la littérature grecque qui jouit d'une popularité plus grande que celle que je viens de citer : je veux parler de l'*Abrégé* de M. Bernhardy, un des ouvrages les plus remarquables que l'érudition allemande ait produits [2]. Les idées générales et nouvelles n'y manquent point, et elles ne dégénèrent pas en spéculations philosophiques ; la matière y est traitée complétement et divisée avec méthode et clarté ; les conquêtes de la science y sont fondues d'une manière heureuse, et les discussions critiques, au lieu d'embarrasser le texte, sont reléguées dans les notes avec les citations à l'appui. Pourtant ce livre que l'auteur appelle un *abrégé*, où une histoire *intérieure* de la littérature grecque précède l'histoire *extérieure*, n'est-il pas plutôt un ouvrage d'étude, un volume à compulser, une encyclopédie à consulter, qu'un livre de lecture courante agréable, qu'un monument historique? Et, je reviens ainsi à mon point de départ, remplit-il le même

[1] Ulrici, *Geschichte der Hellenischen Dichtkunst*. Berlin, 1835, 2 vol. in-8°.

[2] G. Bernhardy, *Grundriss der griechischen Litteratur*. Halle, 1836. La troisième édition, complétement refondue, du premier volume a paru en 1861. On promet pour 1865 les volumes suivants.

but que le livre dont nous offrons la traduction? Ici nous avons un livre qui est pour l'histoire littéraire du peuple grec ce que la *Conquête de l'Angleterre* d'Augustin Thierry est pour l'histoire politique du peuple anglais : un ouvrage où l'érudition se cache, mais où chacun se sent assuré qu'il pose le pied sur cette base solide, un ouvrage que l'homme du monde et l'adolescent lisent avec intérêt et sans efforts, où celui qui veut se vouer à l'étude de l'antiquité trouve un guide sûr, où celui qui possède cette même antiquité, trouve des lumières qui l'éclairent, des jalons auxquels il peut se rattacher avec confiance, des faits qu'il peut toujours considérer comme acquis à la science.

On sait à quelle occasion ce livre fut composé. La société britannique *pour la diffusion des connaissances utiles* adressa à Ot. Müller, en 1836, la prière de composer pour elle cette histoire qui, traduite par le regrettable Cornewall Lewis, un des hommes d'État les plus estimés de l'Angleterre, fut revue avec soin par l'auteur. Les vingt-six premiers chapitres, qui ne vont que jusqu'à la fin de l'histoire de la tragédie, parurent en 1840[1]. Les dix chapitres suivants furent publiés d'abord en allemand par M. Ed. Müller, puis traduits en anglais par M. Donaldson, et l'œuvre entière enfin fut terminée sur les plans de Müller par M. Donaldson[2]. Le plan d'Otfried

[1] A Londres, chez Baldwin et Chadoch.

[2] Les choses se passèrent exactement de la même façon à Turin où le regrettable M. Capellina acheva l'œuvre de l'helléniste allemand.

cessaient de donner de l'occupation à l'artiste. D'un autre côté, on ne saurait le nier, ces relations plus étendues agrandissent l'horizon des artistes grecs : les merveilles de l'Orient les excitent à rivaliser avec lui dans le colossal des proportions et la richesse de l'ornement. S'il n'y eut jamais fusion entre les deux directions de l'art, et l'on comprend qu'Otfried Müller ait insisté sur ce point, c'est que les nations de l'antiquité étaient d'autant plus exclusives qu'elles avaient un caractère plus individuel et qu'elles s'étaient développées plus indépendamment les unes des autres; c'est aussi que pendant des siècles encore une ligne de démarcation très-nette séparait les conquérants des conquis de l'Asie et que les villes grecques forment, pour ainsi dire, des îles de civilisation hellénique au milieu de l'océan barbare. D'ailleurs, les villes de la mère patrie restent toujours les foyers et les siéges de l'art : il n'y a que peu d'artistes qui soient venus des colonies orientales; et aucune des cours nouvelles ne fit naître une véritable école.

Pourtant, il fallait un œil exercé pour surprendre les symptômes de la décadence dans l'art : longtemps encore, l'esprit de l'art de Phidias vécut dans les âmes d'élite nourries des saines traditions, et empêcha de voir l'influence fâcheuse qu'exercèrent, sur la majorité des artistes et du public, les conditions nouvelles de la vie nationale : la corrélation intime de l'art avec la vie politique d'États libres s'affaiblissait; l'illustration et le plaisir d'individus riches ou puissants en devenaient

peu à peu le but principal. Comment ne se serait-il pas égaré, quand on lui donna pour tâche soit de satisfaire l'esprit d'adulation de villes serviles, soit les caprices de souverains rassasiés d'éclat et de luxe, et de fournir à la hâte des œuvres brillantes à la pompe des fêtes de cour? N'oublions pas que les grands sujets étaient épuisés, que l'art grec venait de parcourir dans son entier le cycle de créations nobles et dignes qui lui étaient propres et qui avaient composé le sujet de sa mission spéciale. Comment l'activité créatrice ne se serait-elle pas relâchée, une fois qu'elle eut produit toutes les figures originales et toutes les conceptions originales de la nation? ou si elle ne se relâchait pas, comment ne se serait-elle pas égarée en cherchant d'une façon maladive des inventions nouvelles et anormales? Aussi, ne faut-il pas s'étonner de voir l'art de cette époque se plaire tantôt dans la miniature, tantôt dans le colossal, aujourd'hui dans le fantastique, demain dans le voluptueux; de voir les meilleures même des œuvres de l'époque, celles qui sont le plus libres de ces tristes écarts, viser, d'une manière plus ou moins déguisée, à l'*effet*, chose inconnue à l'art sévère et chaste du cinquième siècle.

Comme toute l'histoire de l'humanité civilisée (l'Inde exceptée) se concentre à Rome à partir des derniers temps de la République, l'histoire de l'art a également son théâtre dans la ville éternelle après la période que nous venons de caractériser. Pourtant ce ne sont point les talents italiens, c'est la force des armes romaines

qui lui assigne ce théâtre nouveau. Quoique parents des Grecs, les Romains étaient d'une étoffe plus robuste, plus grossière aussi et moins délicatement organisée que les Grecs. Leur esprit se tournait de préférence vers les préoccupations de la vie pratique, que ce fût celle de la communauté, comme dans les premiers temps de leur domination universelle, ou celles de l'homme privé, ainsi que cela eut lieu après la perte de la liberté. Conserver la *res familiaris*, l'augmenter, la protéger, fut pour eux un devoir presque sacré. La naïveté insouciante, la liberté désintéressée de l'esprit qui crée les arts, en s'abandonnant sans réserve aux inspirations intimes, leur étaient étrangères. La religion elle-même, mère de l'art chez les Grecs, était surtout pratique chez les Romains, et dans sa forme primitive quand elle ne fut encore qu'une émanation de la discipline étrusque, et dans sa forme postérieure, alors qu'elle s'appliqua à déifier les idées abstraites de la morale et de la politique. Pourtant, cette direction pratique s'unissait chez les Romains à une certaine grandeur qui dédaignait tout ce qui était mesquin, ennemie des demi-mesures, et qui satisfaisait, d'une manière complète et grandiose, chacun des besoins de la vie, maintenant ainsi à une certaine hauteur, sinon tous les arts, du moins celui de l'architecture.

Le caractère de l'art romain ne subit pas moins de transformations que celui de l'art grec : tout d'emprunt pendant la période qui s'écoule depuis la prise de Corinthe jusqu'à l'avénement d'Auguste, exercé par des

artistes grecs et dans l'esprit grec, il reçoit une direction différente par les habiles princes de la maison d'Auguste et des Flaviens qui savent, par d'immenses entreprises architecturales, procurer au bas peuple des jouissances et des plaisirs qui lui font oublier la vie politique ; et quelque éloigné qu'on fût de l'antique simplicité, la décadence du goût est peu sensible encore à cette époque. Il n'en est pas ainsi des deux siècles suivants. Comme dans l'éloquence, la redondance de la forme cache mal la pauvreté du fond, ici on recherche la pompe extérieure, parce qu'on n'est plus capable de rien créer. L'invasion des idées étrangères a brisé à la fin l'énergie et l'originalité de l'esprit gréco-romain. L'insuffisance croissante des religions nationales, le mélange des superstitions les plus hétérogènes ne purent qu'égarer l'art. Le seul fait d'une famille de prêtres syriens sur le trône impérial marque la tendance de l'époque dont les arts plastiques portent tout comme la littérature l'empreinte asiatique. C'est bien pis encore après la translation de la capitale à Byzance. Le monde antique tombe en ruine et il entraîne dans sa chute les derniers restes d'un art indépendant. La foi vive aux dieux du paganisme se perd de plus en plus; toutes les tentations de la maintenir ne font que donner des idées abstraites en place d'êtres personnels. En général, la naïveté périt, la naïveté qui seule, en identifiant instinctivement le corps et l'âme, produit l'art. Des formules et des règles étouffent l'esprit; les beaux-arts se mettent au service d'une cour orientale, et avant que la hache n'entame

l'arbre de la civilisation antique, la séve en est depuis longtemps desséchée. Sans doute le transfert de la résidence impériale à Constantinople, le christianisme, par son essence aussi bien que par son attitude hostile en face de la religion traditionnelle, les invasions enfin des Germains ont exercé une action destructrice sur l'art; mais ce qui agit plus que ces causes extérieures, ce fut l'épuisement moral, l'affaiblissement de l'esprit humain, la décadence du caractère antique, en un mot la mort nécessaire et inévitable de la civilisation qui avait créé l'art, et sans ces secousses qui vinrent du dehors, l'édifice de l'art antique n'en eût pas moins croulé.

IV. LITTÉRATURE.

L'histoire de la littérature grecque ne fut jamais la spécialité d'Otfried Müller : cependant, d'après ce qui a été dit de son point de vue général, on doit deviner qu'il n'entendait pas sacrifier cette partie, la plus haute peut-être, de la vie grecque[1]. Pour lui cette vie nationale formait un ensemble inséparable dans ses parties, et ce n'est que pour obéir aux lois absolues de la science et de l'enseignement qu'il consentait à traiter séparément l'histoire de l'État, celle de la religion, celle de

[1] On trouvera cependant dans les *Kl. Schriften* un volume entier (le premier), rempli de travaux spécialement philologiques, et on sait que, pour ce qui est la langue latine, Otf. Müller rendit des services éminents à la science par ses éditions modèles et définitives Varron et de Festus.

l'art enfin et de la littérature. Cette place que l'*Histoire de la littérature grecque* occupe dans l'œuvre complète de Müller ne doit jamais être perdue de vue, si l'on veut la juger sainement; et c'est uniquement pour faire comprendre cette place que nous avons entrepris d'analyser les autres œuvres de notre savant qui entourent et complètent celle dont nous offrons la traduction. L'*Histoire de la littérature grecque* fut le digne couronnement d'une vie bien remplie, et d'un système général admirablement soutenu. Car, on ne saurait le nier et ce n'est point une critique que nous entendons faire en le constatant, Müller a eu un système, mais ce système, et c'est là ce qui en fait le mérite, ne fut nullement préconçu. Il fut le résultat de ses recherches, il n'en fut pas la pensée inspiratrice. Aussi, en mythologie, en histoire, en art, Müller a ouvert des horizons nouveaux, frayé des voies qui ont conduit jusqu'au cœur des problèmes les plus ardus, émis de fécondes idées qui ont germé et porté fruit, établi des méthodes sûres qui ont été adoptées, tandis qu'en littérature il n'a guère fait que résumer, avec indépendance il est vrai, après un contrôle sévère et en réservant son jugement personnel, les travaux du siècle.

Nous avons dit que la littérature ne fut pas sa spécialité; il trouva en effet ce département de la science de l'antiquité bien autrement cultivé et exploité que les autres. Ici il aurait pu se borner à résumer les travaux de ses prédécesseurs, s'il avait jamais pu se décider à accepter sans les contrôler et les refaire les résultats des

études d'autrui. La littérature forme pour ainsi dire la quintessence de toute la vie du peuple grec ; il est naturel que, dans le tableau général de cette vie que le savant s'était proposé de donner, la littérature vînt en dernier lieu clore et achever des études aussi diverses. Il est heureux que la littérature n'ait jamais occupé Müller exclusivement comme tant d'autres philologues célèbres : non-seulement il aurait couru risque de se perdre dans le détail de l'érudition comme beaucoup d'entre eux, mais encore il aurait été entraîné infailliblement à faire une histoire des livres grecs plutôt qu'une histoire de l'esprit grec.

C'est une histoire de l'esprit grec en effet que cette œuvre dont nous offrons la traduction, et dont par cela même nous nous abstenons de rien dire. Elle complète et achève l'histoire générale du peuple grec que nous avons essayé de reproduire dans ses lignes principales. Il ne s'agit donc pas ici d'une appréciation esthétique des œuvres littéraires, moins encore d'une discussion approfondie des points en litige, il ne s'agit pas de rechercher les écrivains qui ont composé en dehors du grand courant de l'esprit national, ni de suivre la littérature jusque sur le terrain de l'érudition, il s'agit de montrer les phases qu'a successivement parcourues l'esprit grec et que nous manifestent avec éclat les grandes œuvres de la poésie et de la prose.

Ce que nous venons de dire est une réponse incidente aux critiques parfois sévères dont ce livre a été l'objet de la part de certains érudits d'outre-Rhin. Le grand

nime: bientôt elle s'en servit avec une magnificence grandiose, pour orner la ville de temples et d'autres édifices publics.

Tandis que dans ces monuments de l'architecture se trahissait avec éclat cet esprit artistique propre à la nation et qui unit si heureusement la majesté à la grâce, l'art plastique, émancipé par l'esprit libre et vivace de la démocratie athénienne de toutes les entraves d'une antique rigueur, pénétré de l'esprit grandiose et puissant de l'époque périclééenne, atteint son apogée par Phidias. On reste cependant fidèle sinon à la lettre, du moins à l'esprit des anciens Hellènes, et une dignité tranquille, le calme de l'âme reste le cachet des chefs-d'œuvre admirés du temps. La religion des pères continuait à être l'inspiration des fils. Non que le sculpteur se fût proposé de faire comprendre ou d'illustrer par des statues certaines idées fondamentales du système religieux de l'antiquité qu'il eût conçues dans sa tête comme autant d'abstractions. Ils n'étaient point théologiens et leurs œuvres, pour employer l'énergique image d'Otfried Müller, ne devaient point servir « d'hiéroglyphes de la théologie naturaliste des Grecs. » L'artiste savait autant et pas plus de sa religion que tout homme du peuple, et comme Sophocle transformait librement un mythe en tragédie, il traduisait librement l'idéal religieux à la façon d'un Raphaël créant une figure du Christ sans songer à représenter symboliquement le *Verbe*. L'esprit de l'art athénien s'impose vite à la Grèce entière, bien que l'art soit cultivé avec succès

lution intellectuelle et morale, territoriale et politique produite par l'invasion de cette race dorienne au milieu de ce monde achéen qui avait succédé à la civilisation pélasgique des premiers temps.

Il a appliqué à l'art et à la littérature le procédé qu'il a employé dans ses études historiques ; et il est arrivé là encore aux mêmes résultats : il y a trouvé la spontanéité, la totalité, l'originalité du génie grec qui l'avaient frappé dans ses institutions, ses mœurs, ses actions et sa religion. Il a soutenu que l'artiste et le poëte grecs n'étaient pas moins inconscients et naïfs dans la création de l'art que ne l'avait été le peuple en créant sa religion, ses mythes, ses formes politiques. Pas plus qu'il n'exista de prêtres philosophes enveloppant, de propos délibéré, des pensées générales d'une forme mythique et personnifiant dans des divinités des forces de la nature, pas plus que Lycurgue n'inventa sa constitution d'après des idées abstraites qu'il avait puisées dans quelque *Contrat social* primitif, le sculpteur ne se proposait de faire comprendre et d'illustrer par ses statues, comme par des symboles, des dogmes du système religieux. Le poëte et l'artiste étaient les organes de leur temps et de leur nation.

Pourtant, il est digne de remarque, si ce principe du développement historique qu'il considérait comme la loi des sociétés juvéniles, le conduisait en histoire à nier les individualités qui imposent leurs conceptions politiques et religieuses à des nations entières, en littérature il l'amena, par une contradiction que l'on s'ex-

phque, mais que nous combattrons[1], à des conclusions opposées. O. Müller nie Lycurgue, mais il croit à Homère et à Hésiode. Dans la guerre que se livrèrent les écoles de critique littéraire en Allemagne, il fut à la tête du parti antiwolfien. Inconséquence singulière! Il voulait que l'œuvre d'art qu'on appelle l'épopée grecque ne pût être qu'une conception individuelle, et il prétendait que cette autre œuvre d'art qui est l'État dorien, ne saurait être que le produit de générations successives et d'une nation entière!

L'idée fondamentale qui domine dans toutes ses parties, — religion, histoire, littérature et art, — l'œuvre d'Otfried Müller est celle de l'originalité de la civilisation grecque. Sans isoler complétement la race hellénique de tous les peuples indo-germaniques, auxquels elle tient par une origine commune, il revendique pour elle une individualité distincte et privilégiée. Sans doute cette individualité, puisqu'elle fait partie de l'humanité, doit se rencontrer souvent dans ses idées et dans ses sentiments, dans ses institutions même avec d'autres nations qui ont suivi un développement analogue, quoique indépendant, mais elle n'en subit jamais l'influence directe. Séparée de bonne heure de ses sœurs, elle a grandi conformément à sa nature propre. Aucun mélange de sang barbare n'est venu altérer sa beauté primitive; aucune doctrine

[1] Voyez la première des notes complémentaires du traducteur à la fin du second volume.

étrangère ne réussit à s'introduire dans son système religieux; les mœurs de l'Asie, pas plus que ses idoles, ses langues ou ses institutions, ne faussèrent jamais le caractère du peuple hellénique, tant qu'il mérita ce nom, le plus glorieux de l'histoire. La nature environnante elle-même, tout en exerçant, dans une certaine mesure, une influence puissante sur le génie de cette heureuse race, ne le détermina point, et n'entrava jamais la liberté de son développement.

Le caractère dominant de ce génie — caractère qui, cependant, ne le résume pas tout entier, puisque aucune idée abstraite ne saurait épuiser la nature complexe d'un individu vivant — le caractère le plus frappant de la nature grecque est la mesure, en d'autres termes le sentiment artistique; car l'art ne repose que sur la mesure. Religion, État, Éducation, la Guerre elle-même, tout est art chez l'Hellène. L'art est le principe de toute sa civilisation: il en forme l'unité et l'harmonie, unité et harmonie qui préservèrent le Grec de ce triste apanage des spécialités dont les peuples modernes ne savent s'affranchir et qui les empêche d'arriver à cet équilibre harmonieux de toutes les facultés qui n'est autre chose que le principe de l'art introduit dans la vie réelle.

Dans aucune des races grecques, cependant, ce principe de l'art n'est plus accusé que chez les Doriens qui, par le sang aussi bien que par leur histoire, sont les vrais représentants de l'hellénisme. Or le Dorien n'a complétement développé tous les germes de sa nature que dans l'État spartiate. Les diverses qualités du génie

dorien, nous les retrouvons ici réunies. En d'autres établissements de la même tribu, à Delphes, en Crète, à Argos, à Corinthe, ce génie n'a jamais pu se déployer librement; les circonstances climatériques ou politiques, les disproportions de population y ont arrêté ce développement ou ne lui ont permis de se produire que dans de certaines branches de la vie nationale. Chez les Spartiates seuls le principe dorien a pu s'épanouir complétement; chez eux il a triomphé dans l'État comme dans l'éducation, dans les mœurs comme dans la religion, dans les arts comme dans les institutions. Aussi le Spartiate est-il le type idéal du Dorien, et partant du Grec dans tout son épanouissement.

Il est difficile, sans doute, de souscrire à toutes ces opinions. Sur bien des points aussi Müller a été dépassé par ses successeurs; sur quelques autres ses opinions, en ce qu'elles avaient de trop absolu, ont été redressées avec succès; mais, en somme, cette manière de voir, malgré bien des objections fondées et en dépit de la tempête de critique qu'elle souleva, a été adoptée dans ses côtés essentiels par la philologie moderne. De nouvelles découvertes ont prouvé que Müller était souvent allé trop loin dans sa revendication passionnée de l'orginalité grecque; mais, réduite à de plus justes proportions, sa doctrine a prévalu, malgré les tendances opposées défendues, avec une science consommée, avec beaucoup de talent et de verve par un grand nombre de savants, depuis Creuzer et Thiersch jusqu'à M. Éd. Röth

et M. J. Braun. Ni science, ni talent n'ont réussi à établir une théorie qui aboutit, après tout, à expliquer par un mécanisme tout extérieur, par une sorte de procédé de chimie, un fait tout organique, le développement d'un peuple, et rien n'a pu persuader au bon sens historique de notre génération que la Grèce ne soit qu'une élève docile de l'Égypte et de la Phénicie.

Quant à la thèse qui proclame l'art comme le principe même de l'hellénisme, elle n'est plus guère contestée, et peut presque passer aujourd'hui pour un lieu commun. L'opinion d'Otfried Müller qui a trouvé le moins d'écho est, sans contredit, celle sur le dorisme, opinion tout aussi fondée cependant que les autres, pourvu qu'on lui enlève son caractère trop absolu et qu'on renonce à l'argumentation un peu systématique et certainement très-partiale de Müller. Il est naturel que le génie ionien, et l'esprit attique en particulier, par cela même qu'il répond davantage à notre manière de voir moderne, ait trouvé plus de sympathie que le dorisme, et MM. Duruy en France, Grote en Angleterre, Curtius en Allemagne, se sont faits les champions d'Athènes contre Sparte. Peut-être n'ont-ils pas vu — ce qui a échappé complétement aussi à Schiller dans ses belles études comparées sur les législations de Lycurgue et de Solon — que précisément l'étrangeté du point de vue dorien qui nous frappe, j'allais dire qui nous choque si fort, en fait plus spécialement l'expression du génie grec, si éloigné du nôtre, si étranger à la civilisation moderne. Müller lui-même, bien qu'il gardât toujours

une certaine préférence pour le principe conservateur du caractère et de la civilisation des Doriens, devint cependant, dans les dernières années de sa vie, plus juste pour les Athéniens et les Ioniens en général. Le second volume de son *Histoire de la littérature grecque*, sa biographie de Phidias, son introduction aux *Euménides*, ses monographies sur l'Attique et sur l'art et la religion des Athéniens montrent qu'il avait appris à apprécier les Ioniens avec plus de calme et moins de prévention passionnée.

Un dernier trait caractérise la nature de notre philologue : son génie, tout d'intuition, se sentait plus à l'aise, dans le crépuscule des époques primitives de l'histoire, milieu créateur et spontané, que dans les périodes où le raisonnement avait déjà commencé à altérer la belle naïveté de l'esprit grec. Les mythes, la religion, les premiers établissements, les mœurs antiques, les commencements de l'art, voilà ce qui le captivait le plus, parce qu'il y trouvait encore, complétement fondus, des éléments qui devaient se séparer plus tard. Pour l'intelligence de ces époques et de leurs phénomènes, O. Müller a fait plus que personne. Sa définition du mythe, sa méthode d'interprétation, ses vues générales sur la religion grecque sont adoptées par tout le monde aujourd'hui, et ont inspiré des travaux excellents en France aussi bien qu'en Allemagne. Ses études ethnographiques n'ont pas exercé moins d'influence que ses *Prolégomènes*, sans même parler des *Étrusques*, bien que Müller ait été le premier à donner un tableau com-

plet de la civilisation étrusque, et que son ouvrage, qui a été dépassé par les travaux récents, donnât l'impulsion décisive à ces travaux mêmes, le point de départ seul des études sur les races grecques était aussi fécond que nouveau. Étudier ce peuple dans chacune de ses branches, reconstituer les diverses individualités dont la réunion formait la nation hellénique, combien cette idée n'a-t-elle pas été exploitée depuis, et à quels résultats n'a-t-elle pas conduit ! Le premier, en marquant nettement le caractère particulier de chacune des races helléniques, il montra le jour que ces études jetaient sur mille problèmes de l'histoire grecque, et ce que chaque tribu avait apporté à la civilisation commune. Sa manière de traiter l'histoire aussi fut d'un exemple salutaire : c'est depuis lui surtout qu'on s'est habitué à donner une part tout aussi large à la religion, aux mœurs et à l'art qu'aux institutions et événements politiques dans l'histoire d'un peuple.

On comprend que toutes les recherches spéciales, les argumentations étendues, les discussions de détail n'ont pu trouver place dans ce résumé que nous donnons au public français. Ce qu'il importait de bien noter, ce sont les principes généraux qui ont dirigé Müller dans ses fouilles destinées à déblayer l'histoire complète du peuple grec. On dirait en effet un édifice immense, enseveli sous des décombres et des constructions bâtardes, obstrué par une végétation parasite, défiguré par la main des hommes plus encore que par le travail du

temps, et qu'il aurait réussi à dégager à moitié. Déjà le caractère du monument se révèle, des beautés de détail nous frappent à chaque pas, l'harmonie de l'ensemble se devine, et ce que la pioche infatigable et intelligente de l'ouvrier a complétement remis au jour brille d'un éclat incomparable.

FIN DE L'ÉTUDE.

APPENDICE

A L'ÉTUDE SUR OTFRIED MÜLLER ET SON ÉCOLE

LISTE DES ÉCRITS DE K. OTFRIED MÜLLER

I

OUVRAGES PUBLIÉS SÉPARÉMENT.

1. *Ægineticorum liber*, Berol., 1817, in-8°. (Les deux premiers chapitres de ce travail formaient la thèse de doctorat d'Otfried Müller.)
2. *Minervæ Poliadis sacra et ædem in arce Athenarum illustravit*, etc., Göttingen, 1820, in-4°. (L'appendice contient une *interpretatio inscriptionis atticæ quæ ad architecturam ædis hujus pertinet*, cum 3 tabl. inc.)
3. *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, vol. I. *Orchomenos und die Minyer*, avec une carte, Breslau, 1820, in-8° (2e édition, publiée en 1844 par Schneidewin d'après les notes laissées par Olfr. Müller).
4. *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, vol. II et III. *Die Dorier*, avec une carte de la Grèce pendant la guerre du

Péloponnèse, Breslau, 1823 et 1824, in-8°. (2e édition, publiée par Schneidewin d'après les notes laissées par Otfr. Müller.)

(*The History and Antiquities of the Doric race*, transl. from the german by Henry Tufnell and George Cornewall Lewis, Oxford 1830 (contient des additions d'Otfr. Müller lui-même.)

5. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, mit einer antikritischen Zugabe* (contre Schlosser et Lange), Göttingen, 1825, in-8°.

(*Introduction to a scientific system of Mythology*, transl. by John Leith, London, 1844.)

6. *Ueber die Makedonier. Eine ethnographische Untersuchung*, avec une carte de Macédoine, Berlin, 1825, in-8° (traduit en anglais en appendice de la traduction des *Doriens*. V. plus haut, n° 4).

7. *Die Etrusker*. vol. I et II, Breslau, 1828, in-8° (ouvrage couronné par l'Académie royale des sciences de Prusse).

8. *Handbuch der Archäologie der Kunst*, Breslau, 1830. 1 vol. in-8° (2e édition 1835, 3e édition publiée par Welcker d'après des notes laissées par Otfr. Müller, 1848).

(*Manuel d'Archéologie*, trad. par P. Nicard, dans la collection de Roret, Paris 1841; traduit aussi en anglais et en italien.)

9. *Zur Karte des nördlichen Griechenlands, Beilage zu der Geschichte hellenischer Stämme und Städte. — Tabula qua Græcia superior qualis tempore belli Peloponnesiaci ineuntis fuit, descripta est. Karte des Peloponnesos während des peloponnesischen Krieges*, Breslau, 1831, in-folio.

10. *Denkmäler der alten Kunst*, en collaboration avec C. Œsterley, en français et en allemand, avec des gravures, Göttingen, livraison 1 à 6, 1832-1837, in-4°.

11. *Ein Brief aus Athen* (de Forchhammer) *und ein Brief nach Athen*, Göttingen, 1833.

12. *M. Terentii Varronis de Lingua latina librorum quæ supersunt, emendata et annotata*, Lipsiæ, 1833.

13. *Antiquitates antiochenæ* (comment. duæ.), Göttingen, 1839.

14. *Æschylos' Eumeniden, griechisch und deutsch; mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, den Inhalt und die Composition dieser Tragödie*, Göttingen, 1833, in-4°. *Anhang zu dem Buche: Aeschylos' Eumeniden*, Göttingen, 1834. *Erklärung* (contre Hermann et Fritzsche), Göttingen 1835.

(Une traduction anglaise de cet ouvrage a paru à Oxford en 1835).

15. *Sexti Pompeii Festi de Verborum significatione quæ supersunt, cum Pauli Epitome*, Lipsiæ, 1839.

16. *History of Greek Literature*, etc. (ne va que jusqu'au chapitre XXVI), Oxford, 1840.

17. *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, vol. I et II, publiée par Ed. Müller, Breslau, 1841 (2e édition 1857).

(*History of the Literature of ancient Greece*, transl. by G. Cornewall Lewis; continuée par Donaldson, d'après les cadres laissés par Otf. Müller, Londres, 1856 (2e édition 1858), 3 vol. in-8°.)

Storia della letteratura della Grecia antica, continuata dal prof. Domenico Capellina, Torino, 1858. (Cette traduction commencée par M. Lencisa, fut achevée par M. Carlo Rusconi, et le regrettable M. Capellina remplit comme M. Donaldson les cadres laissés par Otfried Müller pour le reste de l'histoire.) — *Storia della letteratura greca*, trad. da Giuseppe Müller ed Eugenio Ferrai. Firenze, 1858.)

18. *Kleine deutsche Schriften*, vol. I et II, in-8°, Breslau, 1847, édités par Ed. Müller. (Il est on ne peut plus regrettable que l'on n'ait pas jugé à propos de publier le 3e volume de ces écrits, complétement préparé par M. Ed. Müller qui a bien voulu nous en communiquer en manuscrit la table des matières. Ce volume qui contiendrait les écrits d'Otf. Müller sur l'histoire politique, la géographie, l'ethnographie, la topographie des anciens, les antiquités grecques, égyptiennes et germaniques, la numismatique, etc., dépasserait en intérêt les deux premiers déjà publiés.)

II

ÉCRITS INSÉRÉS DANS DES PROGRAMMES, DES JOURNAUX SAVANTS, DES ÉDITIONS D'OUVRAGES ET DES DICTIONNAIRES SCIENTIFIQUES.

(*Note.* Les écrits précédés du signe * ont paru dans les deux vol. des *Kl. Schr.*, Breslau, 1847, éd. E. Müller.)

1. *De tripode Delphico*, Götting., 1820. (Programme de l'entrée en fonction d'Otfr. Müller à l'université de Göttingen.)

2. *Horatii loci, epist.* II, 1, v. 170-176, *comment.* (dans le programme de félicitations offertes à Mitscherlich au 50e anniversaire de son enseignement à Göttingen), Göttingen, 1835, in-4°.

3 et 4. *Introductions aux programmes* des cours de l'université de Göttingen, 1835 et 1836 (De Phoenissis Phrynichi. Sur le sens de χορός dans l'âge héroïque).

5 et 6. *Programmes des distributions de prix* de 1836 et 1837, in-folio, ibid. (Sur l'utilité de l'institution de ces prix. Sur l'avantage de la connaissance de soi-même dans l'étude des sciences.)

7 et 8. *Programmes* à l'expiration des fonctions de recteur, 1837 et 1838 (Tractantur Graecorum de Lynceis fabulæ. Brevis disputatio in qua Graecorum et Romanorum de exilii pœna sententia explicatur).

9 et 10. *Introductions aux programmes des cours de l'université de Göttingen*, 1838 (Sur le sens du mot σχολή. Sur une certaine parenté des habitants de Cos et des peuplades de l'Épire).

11. *Programme de distribution de prix*, 1839 (Sur la liberté des études).

12. 13. 14. *Introductions aux programmes des cours*, 1839,

40. 41 (Sur le temps de la composition des *Thesmophoriazuses* d'Aristophane et de l'*Hélène* d'Euripide. — Sur le Forum d'Athènes, Abth. I et II). — Il reste en possession de M. Ed. Müller, 32 pages de manuscrit, qui terminaient cette dissertation.

15. *De fortunatorum insulis disputatio* (dans un programme d'invitation à la solennité funèbre organisée à la mort du roi Guillaume IV), Göttingen, 1837, in-4°.

16. Un *Trauer-carmen* à la même occasion, 1837, Göttingen, in-folio.

17. *Quam curam respublica apud Græcos et Romanos literis doctrinisque colendis et promovendis impenderit* (dans le programme annonçant le jubilé séculaire de l'université de Göttingen), Göttingen, 1837, in-4°

18. *Epistola* en tête des *Carmina Ibyci Rhegini*. ed. Schneidewin, Göttingen, 1833.

19. *Præfatio* des *Opuscula Dissenii*.

20. Publication des œuvres archéologiques posthumes de L. Völkel, Göttingen, 1831.

21. Dans les *Comment. soc. reg. scient. Gött.* : a) *comm.* I et II. *De Phidiæ vita* (vol. VI), b) *De signis olim in porticu Parthenonis sive hecatompedi templi fastigio positis* (vol VI), c) *Comm. qua Myrinæ Amazonis quod in Museo Vaticano servatur signum Phidiacum explicatur* (vol. VII), d) *De origine pictorum vasorum quæ per hos annos in Etruriæ agris, quos olim Volcentes tenuere, effossa sunt* (vol. VII), e) *De munimentis Athenarum quæstiones historicæ et tituli de instauratione eorum scripti explicatio, comm. duæ* (vol. VII), 1836, in-4°.

22. Préface à Wiegmann's *Malerei der Alten*, Hannover, 1836.

23. Dans l'*Allgemeine Schulzeitung* : * a) *Ueber die Zeit der Erbauung des Apollontempels zu Bassä bei Phigalia* (Abth. II, Nr. 39, 1832), * b) *Ueber den Zusammenhang des Kommos in Aeschylos' Choephoren*, (Abth. I, Nr. 107 *et suiv.*, 1832).

24. Dans la *Zeitschrift für Alterthumswissenschaft* de Zimmer-

et M. J. Braun. Ni science, ni talent n'ont réussi à établir une théorie qui aboutit, après tout, à expliquer par un mécanisme tout extérieur, par une sorte de procédé de chimie, un fait tout organique, le développement d'un peuple, et rien n'a pu persuader au bon sens historique de notre génération que la Grèce ne soit qu'une élève docile de l'Égypte et de la Phénicie.

Quant à la thèse qui proclame l'art comme le principe même de l'hellénisme, elle n'est plus guère contestée, et peut presque passer aujourd'hui pour un lieu commun. L'opinion d'Otfried Müller qui a trouvé le moins d'écho est, sans contredit, celle sur le dorisme, opinion tout aussi fondée cependant que les autres, pourvu qu'on lui enlève son caractère trop absolu et qu'on renonce à l'argumentation un peu systématique et certainement très-partiale de Müller. Il est naturel que le génie ionien, et l'esprit attique en particulier, par cela même qu'il répond davantage à notre manière de voir moderne, ait trouvé plus de sympathie que le dorisme, et MM. Duruy en France, Grote en Angleterre, Curtius en Allemagne, se sont faits les champions d'Athènes contre Sparte. Peut-être n'ont-ils pas vu — ce qui a échappé complétement aussi à Schiller dans ses belles études comparées sur les législations de Lycurgue et de Solon — que précisément l'étrangeté du point de vue dorien qui nous frappe, j'allais dire qui nous choque si fort, en fait plus spécialement l'expression du génie grec, si éloigné du nôtre, si étranger à la civilisation moderne. Müller lui-même, bien qu'il gardât toujours

une certaine préférence pour le principe conservateur du caractère et de la civilisation des Doriens, devint cependant, dans les dernières années de sa vie, plus juste pour les Athéniens et les Ioniens en général. Le second volume de son *Histoire de la littérature grecque*, sa biographie de Phidias, son introduction aux *Euménides*, ses monographies sur l'Attique et sur l'art et la religion des Athéniens montrent qu'il avait appris à apprécier les Ioniens avec plus de calme et moins de prévention passionnée.

Un dernier trait caractérise la nature de notre philologue : son génie, tout d'intuition, se sentait plus à l'aise, dans le crépuscule des époques primitives de l'histoire, milieu créateur et spontané, que dans les périodes où le raisonnement avait déjà commencé à altérer la belle naïveté de l'esprit grec. Les mythes, la religion, les premiers établissements, les mœurs antiques, les commencements de l'art, voilà ce qui le captivait le plus, parce qu'il y trouvait encore, complétement fondus, des éléments qui devaient se séparer plus tard. Pour l'intelligence de ces époques et de leurs phénomènes, O. Müller a fait plus que personne. Sa définition du mythe, sa méthode d'interprétation, ses vues générales sur la religion grecque sont adoptées par tout le monde aujourd'hui, et ont inspiré des travaux excellents en France aussi bien qu'en Allemagne. Ses études ethnographiques n'ont pas exercé moins d'influence que ses *Prolégomènes*, sans même parler des *Étrusques*, bien que Müller ait été le premier à donner un tableau com-

plet de la civilisation étrusque, et que son ouvrage, qui a été dépassé par les travaux récents, donnât l'impulsion décisive à ces travaux mêmes, le point de départ seul des études sur les races grecques était aussi fécond que nouveau. Étudier ce peuple dans chacune de ses branches, reconstituer les diverses individualités dont la réunion formait la nation hellénique, combien cette idée n'a-t-elle pas été exploitée depuis, et à quels résultats n'a-t-elle pas conduit! Le premier, en marquant nettement le caractère particulier de chacune des races helléniques, il montra le jour que ces études jetaient sur mille problèmes de l'histoire grecque, et ce que chaque tribu avait apporté à la civilisation commune. Sa manière de traiter l'histoire aussi fut d'un exemple salutaire : c'est depuis lui surtout qu'on s'est habitué à donner une part tout aussi large à la religion, aux mœurs et à l'art qu'aux institutions et événements politiques dans l'histoire d'un peuple.

On comprend que toutes les recherches spéciales, les argumentations étendues, les discussions de détail n'ont pu trouver place dans ce résumé que nous donnons au public français. Ce qu'il importait de bien noter, ce sont les principes généraux qui ont dirigé Müller dans ses fouilles destinées à déblayer l'histoire complète du peuple grec. On dirait en effet un édifice immense, enseveli sous des décombres et des constructions bâtardes, obstrué par une végétation parasite, défiguré par la main des hommes plus encore que par le travail du

temps, et qu'il aurait réussi à dégager à moitié. Déjà le caractère du monument se révèle, des beautés de détail nous frappent à chaque pas, l'harmonie de l'ensemble se devine, et ce que la pioche infatigable et intelligente de l'ouvrier a complétement remis au jour brille d'un éclat incomparable.

FIN DE L'ÉTUDE.

APPENDICE

A L'ÉTUDE SUR OTFRIED MÜLLER ET SON ÉCOLE

LISTE DES ÉCRITS DE K. OTFRIED MÜLLER

I

OUVRAGES PUBLIÉS SÉPARÉMENT.

1. *Ægineticorum liber*, Berol., 1817, in-8°. (Les deux premiers chapitres de ce travail formaient la thèse de doctorat d'Otfried Müller.)

2. *Minervæ Poliadis sacra et ædem in arce Athenarum illustravit*, etc., Göttingen, 1820, in-4°. (L'appendice contient une *interpretatio inscriptionis atticæ quæ ad architecturam ædis hujus pertinet*, cum 3 tabl. inc.)

3. *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, vol. I. *Orchomenos und die Minyer*, avec une carte, Breslau, 1820, in-8° (2e édition, publiée en 1844 par Schneidewin d'après les notes laissées par Otfr. Müller).

4. *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, vol. II et III. *Die Dorier*, avec une carte de la Grèce pendant la guerre du

Péloponnèse, Breslau, 1823 et 1824, in-8°. (2e édition, publiée par Schneidewin d'après les notes laissées par Otfr. Müller.)

(*The History and Antiquities of the Doric race*, transl. from the german by Henry Tufnell and George Cornewall Lewis, Oxford 1830 (contient des additions d'Otfr. Müller lui-même.)

5. *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, mit einer antikritischen Zugabe* (contre Schlosser et Lange), Göttingen, 1825, in-8°.

(*Introduction to a scientific system of Mythology*, transl. by John Leith, London, 1844.)

6. *Ueber die Makedonier. Eine ethnographische Untersuchung*, avec une carte de Macédoine, Berlin, 1825, in-8° (traduit en anglais en appendice de la traduction des *Doriens*. V. plus haut, n° 4).

7. *Die Etrusker*. vol. I et II, Breslau, 1828, in-8° (ouvrage couronné par l'Académie royale des sciences de Prusse).

8. *Handbuch der Archäologie der Kunst*, Breslau, 1830. 1 vol. in-8° (2e édition 1835, 3e édition publiée par Welcker d'après des notes laissées par Otfr. Müller, 1848).

(*Manuel d'Archéologie*, trad. par P. Nicard, dans la collection de Roret, Paris 1841; traduit aussi en anglais et en italien.)

9. *Zur Karte des nördlichen Griechenlands, Beilage zu der Geschichte hellenischer Stämme und Städte. — Tabula qua Græcia superior qualis tempore belli Peloponnesiaci ineuntis fuit, descripta est. Karte des Peloponnesos während des peloponnesischen Krieges*, Breslau, 1831, in-folio.

10. *Denkmäler der alten Kunst*, en collaboration avec C. Œsterley, en français et en allemand, avec des gravures, Göttingen, livraison 1 à 6, 1832-1837, in-4°.

11. *Ein Brief aus Athen* (de Forchhammer) *und ein Brief nach Athen*, Göttingen, 1833.

12. *M. Terentii Varronis de Lingua latina librorum quæ supersunt, emendata et annotata*, Lipsiæ, 1833.

13. *Antiquitates antiochenæ* (comment. duæ.), Göttingen, 1839.

14. *Æschylos' Eumeniden, griechisch und deutsch; mit erläuternden Abhandlungen über die äussere Darstellung, den Inhalt und die Composition dieser Tragödie*, Göttingen, 1833, in-4°. *Anhang zu dem Buche: Aeschylos' Eumeniden*, Göttingen, 1834. *Erklärung* (contre Hermann et Fritzsche), Göttingen 1835.

(Une traduction anglaise de cet ouvrage a paru à Oxford en 1835).

15. *Sexti Pompeii Festi de Verborum significatione quæ supersunt, cum Pauli Epitome*, Lipsiæ, 1839.

16. *History of Greek Literature*, etc. (ne va que jusqu'au chapitre XXVI), Oxford, 1840.

17. *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, vol. I et II, publiée par Ed. Müller, Breslau, 1841 (2e édition 1857).

(*History of the Literature of ancient Greece*, transl. by G. Cornewall Lewis; continuée par Donaldson, d'après les cadres laissés par Otf. Müller, Londres, 1856 (2e édition 1858), 3 vol. in-8°.)

Storia della letteratura della Grecia antica, continuata dal prof. Domenico Capellina, Torino, 1858. (Cette traduction commencée par M. Lencisa, fut achevée par M. Carlo Rusconi, et le regrettable M. Capellina remplit comme M. Donaldson les cadres laissés par Otfried Müller pour le reste de l'histoire.) — *Storia della letteratura greca*, trad. da Giuseppe Müller ed Eugenio Ferrai. Firenze, 1858.)

18. *Kleine deutsche Schriften*, vol. I et II, in-8°, Breslau, 1847, édités par Ed. Müller. (Il est on ne peut plus regrettable que l'on n'ait pas jugé à propos de publier le 3e volume de ces écrits, complétement préparé par M. Ed. Müller qui a bien voulu nous en communiquer en manuscrit la table des matières. Ce volume qui contiendrait les écrits d'Otf. Müller sur l'histoire politique, la géographie, l'ethnographie, la topographie des anciens, les antiquités grecques, égyptiennes et germaniques, la numismatique, etc., dépasserait en intérêt les deux premiers déjà publiés.)

HISTOIRE

DE LA

LITTÉRATURE GRECQUE

INTRODUCTION

Je ne me suis point proposé, en entreprenant d'écrire une histoire de la littérature grecque, de faire l'énumération des centaines d'écrivains dont les œuvres, échappées à d'autres vicissitudes, furent brûlées, dit-on, dans la bibliothèque d'Alexandrie par ordre du calife Omar. L'humanité n'y a peut-être pas autant perdu que l'on pourrait le croire, et, si une quantité aussi écrasante de livres nous fût parvenue de l'antiquité, la naissance de la littérature moderne eût été difficile, sinon impossible. Il n'entre pas non plus dans mes projets d'initier la jeunesse (et c'est sur elle que je compte spécialement) dans les controverses des écoles philosophiques, dans les théories des grammairiens et des critiques, dans le développement graduel des sciences

naturelles chez les Grecs, en un mot, dans aucune des branches de leur littérature qui ont été cultivées exclusivement par et pour les érudits de profession. Il s'agit ici de cette littérature qui forme l'élément principal de la civilisation hellénique toute entière, et notre tâche se borne à démontrer que ces œuvres capitales, ces écrits classiques par excellence, et qui le sont pour tous les temps, furent le produit naturel du génie national et des conditions sociales et politiques de la Grèce ; à y découvrir l'empreinte de l'esprit, du goût et de toute la vie de cette nation plus qu'aucune autre favorisée par la nature.

Ce point de vue détermine en même temps la division de notre sujet. Nous suivrons dans la première partie le développement de la poésie et de la prose pendant l'époque antérieure à la prédominance de la civilisation attique ; dans la seconde, nous présenterons le tableau de l'âge d'or de la poésie et de l'éloquence à Athènes ; dans la troisième, enfin, nous donnerons l'histoire de la littérature grecque, à dater d'Alexandre. Cette dernière période, tout en nous fournissant un nombre d'écrits beaucoup plus considérable que les précédentes, pourra cependant être resserrée en des limites bien plus étroites dans l'économie de notre ouvrage, par la raison qu'alors la littérature, entièrement entre les mains des érudits, avait cessé d'exercer une influence vivifiante sur les masses[1].

[1] C'est cette dernière partie que la mort empêcha O. Müller d'achever. Il en avait cependant laissé les cadres, que M Donaldson a remplis dans sa remarquable continuation de cette histoire. (K. H.)

Il nous serait facile de trouver un point de départ pour cette histoire, si nous n'entendions nous occuper que des ouvrages conservés. Nous débuterions simplement par les noms d'Homère et d'Hésiode. Mais ne serait-ce pas nous transporter aussitôt, comme le poëte épique, au beau milieu de notre sujet, puisque la littérature grecque, semblable à cette Pallas que les poëtes nous représentent s'élançant tout armée du cerveau de Jupiter, nous apparaît déjà dans toute la perfection de sa beauté dans ces œuvres qui, d'après Hérodote, Aristote et tous les critiques sérieux, furent les plus anciennes que l'on possédât dans les temps historiques? En effet, si facile qu'il soit de reconnaître dans l'*Iliade* et l'*Odyssée* la jeunesse du peuple dont elles émanent, si imbues qu'elles soient de la naïveté propre à l'enfance des nations, on ne saurait nier que le genre de poésie auquel elles appartiennent, y a déjà atteint sa pleine maturité. Toutes les lois auxquelles la réflexion et l'expérience ont soumis la poésie épique, y sont observées avec la sûreté d'un sens littéraire très-cultivé, et tous les moyens par lesquels on obtient et augmente un effet d'ensemble, s'y trouvent déjà employés. Jamais, pour un instant, ces œuvres ne produisent l'impression d'un premier essai, d'une tentative manquée; bien plus, pas un poëme de l'antiquité et des temps modernes n'a rencontré aussi heureusement le vrai style épique, et on est presque en droit de douter qu'il soit possible à un poëte futur de toucher cette corde avec quelque succès.

Il est certain qu'il a fallu bien des essais avant d'arri-

ver à ce degré d'élévation, et que c'est précisément cette grande supériorité de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* sur les poésies antérieures qui consacra celles-ci à l'oubli. Ces périodes plus anciennes n'appartiennent donc plus à l'histoire littéraire proprement dite; et pourtant, si nous ne tentions pas au moins de nous en former une idée, nous serions forcés de renoncer à saisir le rapport de la littérature grecque avec le progrès de la civilisation nationale. Telle est la raison qui nous fait commencer notre histoire par les manifestations intellectuelles qui précèdent généralement la poésie, en vertu de la même loi naturelle qui veut que celle-ci précède la forme savante de la prose : nous parlerons d'abord de la langue et de la religion. Nous essayerons ensuite d'indiquer le caractère et de suivre la marche de la poésie pendant les époques antérieures à Homère, en nous appuyant sur les données que nous fournissent les poëmes homériques eux-mêmes, et sur les témoignages les moins suspects d'une antiquité moins reculée.

CHAPITRE PREMIER

LA LANGUE DES ANCIENS GRECS

La première activité intellectuelle de l'homme, celle qui est comme la base de toutes les autres, la langue, est aussi l'indice le plus sûr de l'origine des nations et de leur parenté entre elles. L'étude comparée des idiomes peut donc aider à trouver les rapports des peuples pendant les périodes reculées auxquelles ne remonte aucune espèce de souvenir, de tradition ou de mythe.

Par cette étude, cultivée de nos jours sur une échelle plus vaste, et d'une manière plus systématique qu'elle ne l'avait été auparavant, on a reconnu qu'une partie considérable des nations du monde ancien ne formaient qu'une seule et même famille dont les divers idiomes (abstraction faite d'un certain nombre de racines) ont la même structure grammaticale et les mêmes formes d'inflexion et de dérivation. Dans cette famille sont compris : les Hindous, dont la langue s'est conservée sous sa forme primitive la plus pure dans le sanscrit; les Perses, dont l'idiome (le zend) est proche parent du sanscrit; les Arméniens et les

Phrygiens, peuples frères, dont le langage semble s'être conservé dans l'arménien moderne, descendant dégénéré sans doute, mais dont beaucoup de vestiges attestent encore l'origine; la nation grecque, dont le peuple du Latium est une branche latérale; les races slaves qui, malgré la part assez insignifiante qu'elles ont prise au développement intellectuel de la race humaine, se rapprochent, par leurs langues, des Perses et des peuples parents des Perses; les Lettes, parmi lesquels les Lithuaniens surtout ont conservé avec une merveilleuse fidélité les caractères fondamentaux de la construction grammaticale primitive; les peuples germaniques enfin, et les races celtiques, dont les langues, autant qu'il est permis de juger d'après des restes dénaturés et dégénérés, et malgré bien des divergences, appartenaient à ce grand groupe.

Il est curieux que ce soit précisément cette famille qui compte à la fois le plus grand nombre de peuples et les langues les plus parfaites; comme si la perfection même de leur structure eût contribué à leur diffusion. En effet, la famille sémitique qui comprend l'hébreu, le syriaque, le phénicien, l'arabe et autres langues, et qui, par la perfection grammaticale et les qualités poétiques, se rapproche le plus de la famille indo-germanique, est aussi la plus répandue après celle-ci; tandis que les langues grossières et pauvres des indigènes de l'Amérique sont pour la plupart confinées dans un cercle fort restreint, et ne paraissent avoir aucune affinité avec celles de leurs voisins immédiats.

Peut-être pourrait-on conclure de là que cette faculté plus grande de former et de développer une langue suppose aussi chez ces peuples primitifs la supériorité d'énergie physique et morale qui a été la cause première de leur progrès et de leur grandeur.

Pendant que la race sémitique occupait le midi de l'Asie occidentale, la race indo-germanique s'étendait en ligne droite du sud-est au nord-ouest, à travers l'Asie et l'Europe. L'interruption peu importante que l'on rencontre dans les régions entre l'Euphrate et l'Asie Mineure paraît avoir été le résultat d'invasions sémitiques ou syriennes parties du sud ; car il est vraisemblable que primitivement les nations de ce groupe se rattachaient les unes aux autres, comme les anneaux d'une chaîne, quelque impossible qu'il nous soit maintenant d'indiquer la source de ce vaste courant. Il n'a guère été plus facile jusqu'ici de répondre d'une façon satisfaisante et claire à une question non moins grave : ces langues furent-elles parlées par les premiers habitants des pays auxquels elles appartenaient, ou y furent-elles introduites par des immigrations successives? En ce cas, un peuple inculte et primitif aurait emprunté à un autre plus richement doué les traits caractéristiques de son idiome, tout en conservant quelque chose de son dialecte antérieur, hypothèse assez plausible, surtout appliquée aux langues qui, tout en présentant une grande ressemblance avec d'autres, s'en éloignent considérablement par leur syntaxe et leurs racines.

D'un autre côté, cette étude comparée des langues

fournit des résultats, relativement à la civilisation primitive des peuples, qui jettent une lumière inattendue sur des régions cachées jusqu'alors par une obscurité impénétrable à l'œil scrutateur de l'histoire.

Que les sauvages habitants de la Grèce aient pu arriver graduellement des rudes accents de la nature, des cris sauvages par lesquels ils exprimaient leurs besoins physiques, et des sons qui leur servaient à rendre les impressions qu'ils recevaient de la nature extérieure, jusqu'à ce langage noble et mélodieux que nous admirons chez Homère, c'est là une supposition entièrement inadmissible. On sait aujourd'hui que ce sont précisément les parties les plus abstraites d'une langue, celles qui peuvent le moins dériver de l'imitation des impressions extérieures qui ont été les premières établies, et qui ont pris les premières une forme définie; aussi ces parties du discours montrent-elles plus clairement que toutes les autres leur identité dans toutes les langues de notre race. Tels sont, par exemple, le verbe *être*, dont les formes se ressemblent au point de se confondre dans le sanscrit, le lithuanien et le grec; les pronoms, qui indiquent les rapports les plus généraux entre les personnes et les choses et celui qui parle; les nombres, signes d'idées également abstraites et indépendantes des impressions individuelles; les formes grammaticales enfin, qui présentent d'un côté les actions, exprimées par le verbe, dans leurs rapports avec le temps et avec nos idées [1]; de l'autre, les objets de ces

[1] Temps, modes. (K. H.)

actions désignés par les substantifs, dans leurs relations réciproques[1]. Il n'est pas moins certain que la richesse des formes grammaticales que nous découvrons dans le grec doit remonter à l'époque la plus reculée, puisque nous retrouvons des traces de la plupart d'entre elles dans les langues de la même famille; ce qui serait impossible si elles ne les eussent possédées en commun avant leur séparation. On rencontre, par exemple, dans le sanscrit aussi bien que dans le grec, la distinction entre les *aoristes*, qui expriment une action momentanée et comme un point détaché, et les autres temps qui nous la présentent, au contraire, prolongée comme une ligne sans interruption.

En général, le nombre des formes grammaticales, c'est-à-dire des cas, des modes et des temps, diminue dans le cours du temps. L'histoire des langues néo-latines et germaniques prouve, jusqu'à l'évidence, que l'organisme d'une langue jadis vigoureuse et riche s'appauvrit graduellement, jusqu'à ne plus conserver que quelques débris peu nombreux de ces inflexions primitives. Les langues classiques, au contraire, ont gardé la plupart de leurs formes grammaticales jusqu'à l'époque de leur développement littéraire. Le grec, en particulier, n'a presque rien perdu depuis Homère jusqu'aux orateurs attiques[2].

[1] Cas, nombre. (K. H.)

[2] O. Müller semble confondre ici le développement littéraire et le développement matériel des langues complétement indépendants l'un de l'autre. La langue grecque, Fauriel l'a prouvé, a subi aussi bien que les idiomes germaniques, néo-latins et hindous, la loi de la transformation analytique, de la décadence, si l'on veut. Tout c-

Il est certain que cette abondance des formes ne constitue point une qualité essentielle du langage, regardé uniquement comme moyen d'exprimer la pensée. On sait que le chinois, qui n'est, à vrai dire, qu'une simple agrégation de racines sans aucune espèce de forme grammaticale, parvient à exprimer les idées philosophiques avec assez de précision ; que l'anglais, produit d'un mélange des éléments les plus hétérogènes, et la plus pauvre en inflexions parmi toutes les langues européennes, répond mieux qu'aucune de ses sœurs aux besoins d'une éloquence énergique, de l'aveu même des étrangers. Tout philologue sans préjugés en conviendra ; mais il n'en soutiendra pas moins que l'abondance des formes et les nuances subtiles de la pensée qui en découlent révèlent chez les anciens un esprit d'observation et une netteté de jugement dans lesquels on ne peut s'empêcher de reconnaître et d'admirer une preuve incontestable de la justesse et de la délicatesse de la pensée. Qu'on réfléchisse un instant à l'impression que produisent sur nous les langues classiques, qu'on les compare à nos idiomes modernes, et on conviendra qu'à côté de ces paroles que les inflexions entourent comme de nerfs et de muscles et qu'on dirait des corps animés et pleins d'expression, nos vocables maigres et décharnés

que l'on peut dire, c'est que la littérature classique des Grecs s'est produite, comme celle de l'Inde, dans la période ascendante, ou du moins culminante du développement matériel de la langue, tandis que presque toutes les littératures modernes ont dû se servir de langues déjà complétement entrées dans la phase du dépérissement grammatical dont l'anglais offre l'exemple le plus frappant. (K. H.)

ressemblent à des squelettes dépourvus de toute vie et de tout caractère. Cette richesse présente encore un autre avantage. Les mots qui concourent à l'expression d'une pensée révèlent immédiatement à l'oreille la relation qui existe entre eux. Les propositions acquièrent par là, sans artifice aucun dans la construction, une certaine symétrie, une certaine clarté matérielle, assez analogues à celles d'un édifice bien proportionné. Les langues vivantes, au contraire, ou entravent sans cesse, par leur ordre logique, inflexible et uniforme, l'expression spontanée de nos émotions, ou nous obligent d'aller péniblement à la recherche du rapport entre les parties détachées de la proposition. Tandis que, sans trop s'arrêter à l'oreille, elles s'adressent droit à l'intelligence, les langues anciennes cherchent à produire un effet correspondant sur les sens extérieurs : elles semblent venir aider ainsi aux facultés du cerveau, en faisant vaguement pressentir à l'oreille la pensée que les paroles vont communiquer à l'intelligence.

Ce caractère général, la langue grecque le partage avec tous les idiomes de race indo-germanique qui ont été fixés de bonne heure, conservés intégralement dans des œuvres écrites, et developpés par des poëtes et des orateurs ; d'autres traits lui appartiennent exclusivement et la distinguent de ses sœurs.

Le grec, dans les sons que produisent les diverses articulations de la voix, obéit à cette heureuse mesure qui est le propre de tous les produits de ce peuple ; il reste également éloigné de l'excessive ampleur comme

de la maigre indigence des autres idiomes. En lui comparant la langue qui s'en rapproche le plus par son aptitude à l'expression élevée et ornée, celle de l'Inde ancienne, on rencontre aussitôt dans cette dernière des séries entières de consonnes qui manquent au grec et qu'une bouche européenne saurait à peine prononcer ou imiter. En ce qui regarde les voyelles brèves, au contraire, le grec a incontestablement l'avantage sur le sanscrit, dont la poésie la plus mélodieuse fatigue l'oreille au plus haut point, par la répétition monotone de l'*a* bref. Il possède en outre cette merveilleuse abondance de diphthongues et d'autres combinaisons de voyelles que la bouche seule d'un Grec savait distinguer avec la finesse voulue, et qui se confondent indistinctement sur les lèvres de l'Européen moderne. Les lois de l'euphonie, qui chez tant d'autres peuples firent rejeter certaines combinaisons de voyelles et de consonnes, afin d'obtenir plus de grâce et d'agrément (souvent, il faut le dire, aux dépens de la finesse des terminaisons et de leur effet caractéristique), les lois euphoniques eurent sans doute une grande influence chez les Grecs. Cependant, bien qu'ils s'éloignassent, en la subissant, du prototype de la langue mère que l'on ne retrouve plus isolément, mais qu'il est permis de deviner d'après la totalité des dérivés, il faut convenir qu'ici comme ailleurs la pensée et la justesse de leur goût les amena à former une combinaison tellement heureuse de consonnes et de voyelles, que la force n'y fut jamais sacrifiée à la grâce, ni la justesse de l'expression à l'agrément

de l'oreille. La multiplicité des dialectes offrait en même temps une variété qui permettait de se plier aux genres de poésie et de prose les plus dissemblables.

Il y a un autre trait saillant de la langue grecque que nous ne pouvons passer sous silence, parce qu'il est en rapport intime avec la plus ancienne histoire du peuple, et qui mérite d'être signalé comme une sorte de pronostic pour tout le développement ultérieur de sa civilisation. Afin d'être mieux compris, nous voudrions que ceux parmi nos lecteurs qui ont reçu une éducation classique se rappelassent les peines et les fatigues qu'ils ont endurées pendant l'étude de la grammaire grecque ; les efforts de mémoire qu'elle leur a coûtés et qui souvent ont mis au désespoir leurs jeunes esprits, désireux de se rendre compte du pourquoi, quand on exigeait d'eux qu'ils retinssent et comprissent que tant de rejetons proviennent de racines si diverses ; que tel verbe n'a que l'aoriste premier, tel autre que l'aoriste second, et que les personnes mêmes de l'aoriste dérivent, comme par des caprices étranges et bizarres, tantôt des formes de l'aoriste premier, tantôt de celle du second, et que d'une foule de verbes enfin et de substantifs, il ne reste que peu de formes isolées, semblables à des débris d'un âge passé. Ce n'est certainement pas la nature seule qui a éprouvé des bouleversements et des cataclysmes avant de prendre sa forme définitive et actuelle. La construction des langues elle aussi, dans une époque antérieure à toute littérature, a dû subir des secousses violentes, amenées soit par des migrations, soit par d

troubles intérieurs, et par lesquelles l'édifice a été renversé de fond en comble afin d'être reconstruit et de former un nouvel ensemble. Le grec surtout ressemble plus qu'aucune autre langue à un tissu, fabriqué d'après un dessin intelligent et régulier, qu'une main violente aurait déchiré et dont les lambeaux recueillis fil par fil auraient servi à former un tissu nouveau. C'est là sans doute qu'il faut chercher la raison de la grande variété de ses dialectes, ainsi que de ceux des peuples voisins, variété dont il est déjà fait mention dans les œuvres d'Homère[1]. De même que la terre des Grecs, déchiquetée plus que toute autre par la mer et les monts, était peu faite par sa nature à recueillir, comme les plaines de l'Euphrate et du Gange, une population uniforme, réunie en vastes empires ; de même que le peuple grec nous apparaît partagé en une multitude de tribus détachées, les unes dignes d'attention dès l'âge mythique, les autres importantes seulement dans les temps historiques ; la langue elle aussi se trouve divisée plus qu'aucune autre en une foule de dialectes qui varient selon les races et les régions. Il serait téméraire de vouloir déterminer dans quel rapport mutuel se trouvaient les dialectes des Pélasges, des Dryopes, des Abantes, de Léléges, des Epéens et de tant d'autres peuplades disséminées par toute la Grèce dès les temps les plus reculés. Mais il est évident que le nombre de ces peuplades et leurs fréquentes mi-

[1] Il fait mention dans l'*Iliade* (II, 804, IV, 437) de la différence de dialecte entre les alliés des Troyens, et dans l'*Odyssée* (XIX, 175) de celle des races grecques habitant l'île de Crète.

grations qui finirent par les mêler et les confondre, sont en rapport direct avec l'irrégularité de structure que la langue grecque montre dans ses plus anciens monuments, — peut-être même en sont-elles la principale cause [1].

Sans doute les plus anciennes races que nous trouvons établies en Grèce et parmi lesquelles, celles des Pélasges et des Léléges étaient les plus répandues, contribuèrent beaucoup à la première culture du sol, à l'établissement d'institutions religieuses et à une première organisation sociale. Les Pélasges, qui occupaient les contrées les plus fertiles, telles que la Thessalie, la vallée du Pénée, les régions inférieures de la Béotie, les plaines de l'Argolide et de Sicyone, nous apparaissent, avant leurs pérégrinations par bandes isolées, comme un peuple attaché à ses demeures, occupé à fonder des villes, s'y fortifiant par des enceintes colossales, zélé à rendre hommage aux puissances du ciel et de la terre qui fécondent ses champs et veillent sur ses troupeaux. Les généalogies mythiques d'Argos rivalisaient d'antiquité avec celles de Sicyone; et les deux villes savaient, au moyen d'une série de princes patriarches (pour la plupart de simples personnifications du pays, de ses montagnes et de ses fleuves), faire remonter leur origine jusqu'aux temps les plus reculés. Les Léléges également

[1] On suppose généralement aujourd'hui que la langue, d'abord une, ne s'est divisée en dialectes qu'après Homère. (Voyez, à ce sujet, la critique de cet ouvrage de Hartung. *Annales de critique scientifique*, 1844, mars, p. 366. Ed. Müller.) K. H.

auxquels se rattachaient les Locriens dans le Nord et les Épéens dans le Péloponèse, bien qu'ils paraissent avoir eu des habitations moins stables et qu'ils se livrassent à un genre de vie plus guerrier, — Thucydide lui-même constate encore de son temps, l'existence de ces habitudes dans les contrées montagneuses de la Grèce septentrionale, — les Léléges prêtaient également à leurs héros nationaux, surtout à Deucalion et à ses descendants, le mérite d'avoir fondé des villes et des temples. Mais quant à une culture intellectuelle plus élevée qui aurait pris son origine chez eux, quant à des chants par exemple, par lesquels se serait révélé le caractère distinctif de leur race, nous n'en trouvons pas la moindre trace. Il est même douteux qu'il soit jamais possible de retrouver dans les mythes dont la scène est dans les pays qu'ils avaient occupés, des traits caractéristiques d'une physionomie individuelle. Ce qui est encore plus regrettable c'est que, d'après les sources dont nous disposons, il paraît impossible d'émettre une opinion fondée sur les dialectes de ces peuples, précisément parce que nous en avons une connaissance trop superficielle. Elle se borne en effet, même pour les dialectes en usage pendant les temps historiques, à quelques inscriptions et à des citations de grammairiens, à moins que les poëtes et les écrivains ne leur aient donné un développement littéraire.

Ce qui est infiniment plus important pour l'histoire de la culture intellectuelle des Grecs, c'est de distinguer les races et les dialectes qui se sont formés pendant l'âge

auquel on a donné le nom d'héroïque à cause de la prépondérance qu'y eurent les tribus guerrières, et parce qu'un certain goût pour les entreprises aventureuses le caractérise évidemment. C'est en ce temps qu'à dû commencer le contraste entre les races et les idiomes de la Grèce, qui exerça par la suite une influence si remarquable sur toute la vie civile et intellectuelle, sur la poésie, sur les arts et sur la littérature. En faisant une étude approfondie des dialectes grecs, au moyen de la littérature, on s'aperçoit qu'ils se divisent en deux groupes essentiellement distincts. Le premier est formé par l'éolien, dénomination sous laquelle les Grecs comprenaient, à vrai dire, tous les dialectes qui n'étaient ni ionien, ni attique, ni dorien. D'après cette supposition les trois quarts de la nation auraient été Éoliens, et on classait pêle-mêle, dans une même catégorie (celle des dialectes éoliens), des idiomes qui, d'après les inscriptions les plus anciennes, avaient moins de rapport entre eux qu'ils n'en avaient avec le dorien : le dialecte thessalien, par exemple, et l'étolien, le béotien et l'éléen. Les Éoliens proprement dits, c'est-à-dire ceux qui portent ce nom dans les mythes, étaient établis à cette époque reculée dans la plaine de la Thessalie, appelée dans la suite la Thessaliotide, au sud du Pénée, et jusqu'au golfe pagasétique. A cette même époque fabuleuse nous trouvons une branche de la race éolienne en possession de Calydone dans l'Étolie méridionale. Ce fragment de race, toutefois, disparaît ensuite de l'histoire, tandis que les Éoliens de la Thessalie, qui s'appelaient

aussi Béotiens, passèrent, deux générations après la guerre de Troie, dans le pays auquel ils donnèrent le nom de Béotie ; bientôt après, mêlés à d'autres races, ils allèrent s'établir sur les côtes et les îles de l'Asie Mineure qui prirent dès lors le nom d'Éolie asiatique[1]. Ce n'est que de cette dernière Éolie que nous tirons notre connaissance du dialecte éolien, parce que les poëtes lyriques de l'école de Lesbie dont nous aurons occasion de parler dans un autre chapitre, composèrent dans cet idiome. Ce dialecte, ainsi que le béotien primitif, portent un cachet très-ancien, et se rapprochent plus qu'aucun autre de la source première de la langue grecque. Aussi le latin, qui a tant de rapport avec l'ancien grec, présente-t-il une grande ressemblance avec le dialecte éolien : et c'est également dans ce dialecte qu'on remarque le plus d'affinité entre le grec et les autres langues indo-germaniques. — L'idiome de la race dorienne

[1] Nous ne considérons ici comme Éoliens que ceux que l'on comptait réellement parmi la race éolienne, et nullement toutes les peuplades gouvernées par des héros qu'Hésiode dans le fragment de ses ἠοῖαι appelle fils d'Éole; bien que cette généalogie donne le droit de supposer une proche parenté entre toutes ces peuplades, parenté que confirment d'ailleurs d'autres témoignages. C'est en ce sens que les Minyens d'Orchomène et d'Eolkos, gouvernés par les Éolides Athamas et Créthée, étaient d'origine éolienne. Ce peuple, par la stabilité de ses institutions politiques, par son esprit d'entreprise, ses expéditions maritimes et ses constructions coloniales, occupe une place distinguée parmi les peuples des temps mythiques de la Grèce. (V. Hésiode, *Frag.* 28, éd. Gaisford, *Frag.* 25, chez Göttling. — Voy. O. Müller, *Orchomène et les Minyens*, et l'étude placée en tête de cette traduction. Ch. 5.)

qui, au commencement, occupait une très-minime partie de la Grèce septentrionale, mais qui par suite de ce puissant mouvement de population qu'on appelle le Retour des Héraclides, se répandit dans le Péloponèse et dans d'autres régions, n'était qu'une simple variété de l'éolien. Il ne s'en distinguait que par une certaine prédilection pour les sons ouverts et pleins de l'*a* et de l'*o*, et par le soin d'éviter le Σ, auquel les Spartiates surtout substituaient le P.

Le second dialecte principal du grec, l'ionien, s'éloigne beaucoup plus du type original. Il se développa d'abord dans la Grèce proprement dite, mais il subit quelques altérations après avoir été transporté de là aux côtes de l'Asie Mineure par les colonies ioniennes d'Athènes. Ses qualités distinctives sont une certaine suavité, une sorte de liquidité qui résultent des combinaisons de nombreuses voyelles parmi lesquelles les sons plus délicats de l'*e*, et de l'*u* prédominent sur l'*a* et l'*o*; parmi les consonnes il a une préférence marquée pour le Σ. On a observé que là où il s'écarte de l'éolien par les voyelles ou les consonnes, il s'éloigne également du primitif, observation qui frappe particulièrement lorsqu'on le compare à des idiomes parents. On peut donc le considérer comme une transformation caractéristique que la langue a subie sur le sol même de la Grèce. Il est fort probable que non-seulement les Ioniens, mais aussi les anciens Achéens, que les traditions généalogiques nous représentent comme frères des Ioniens, parlèrent ce dialecte sans beaucoup d'altération. On comprendrait

ainsi plus facilement qu'on eût choisi pour célébrer les faits et gestes des héros de la race achéenne, un dialecte qui malgré des déviations importantes, conserve pourtant la plus grande ressemblance avec l'ionien.

Cette esquisse rapide des dialectes grecs, nous laisse déjà entrevoir quels sont les traits principaux que nous trouverons développés plus tard dans la civilisation politique et littéraire des diverses races. Nous sommes préparés à trouver les coutumes et les institutions des Éoliens et Doriens réglées sur celles des Grecs anciens; leurs dialectes du moins accusent un désir prononcé de conserver les formes antiques, et peu de soin à les épurer. Chez les Doriens cependant tout ressort avec plus d'éclat et se présente sous une lumière plus vive que chez les Éoliens; et de même qu'ils montrent une prédilection marquée pour les sons larges, énergiques et âpres, qu'ils conservent avec une régularité inflexible, on peut très-naturellement s'attendre à trouver chez eux une disposition à faire prévaloir jusque dans toute l'organisation de leur vie publique et domestique l'esprit d'austérité et de respect pour les anciens usages.

Les Ioniens, au contraire, montrent déjà dans leur dialecte une certaine inclination à changer les vieilles formes selon le goût et le caprice du moment, et une tendance à embellir et à perfectionner leur idiome qui contribua beaucoup, sans doute, à ce que ce dialecte, quoique plus jeune et dérivé, fût le premier cultivé dans la poésie.

CHAPITRE II

LA RELIGION PRIMITIVE DES GRECS

La religion est, après la langue, la première activité intellectuelle de l'homme, et exerce par conséquent une influence très-considérable sur toutes les autres. Quelque précoce qu'ait été chez certains peuples, la naissance de la poésie, qui inspire si puissamment les âges primitifs, encore étrangers aux autres arts, elle a toujours été précédée par la religion. Il ne s'est point encore trouvé de nation à laquelle l'idée d'êtres suprêmes, et de leur puissante influence sur la destinée humaine ait fait entièrement défaut, tandis qu'il y en a plusieurs qui manquent de toute espèce de chant ou de tradition poétique. Il est évident que la providence divine munit la race humaine dès l'origine de ce qui lui était le plus nécessaire, en semant parmi tous les peuples de la terre des étincelles de cette lumière céleste qui devait luire un jour d'une clarté plus sublime.

Aussi aurait-on tort de supposer que les chants d'Homère, parce qu'ils appartiennent à la première période de la poésie grecque, soient aussi des monuments de la première religion des Grecs. Les idées

religieuses durent, au contraire, avoir subi bien des transformations avant de revêtir la forme sous laquelle nous les présentent l'Iliade et l'Odyssée. La description que nous fait Homère de la vie des dieux dans le palais de Zeus sur les hauteurs de l'Olympe, diffère autant assurément des sentiments et des idées avec lesquels l'antique Pélasge élevait sa voix et ses mains vers le Zeus qui trônait au milieu des chênes de Dodone, que le palais d'un Priam ou d'un Agamemnon différait de la cabane que se construisit le premier colon dans une clairière solitaire au milieu de ses troupeaux.

Les idées religieuses d'Homère sont parfaitement adaptées à une époque où la meilleure et la plus noble partie de la nation s'était adonnée exclusivement aux armes et à la discussion commune des affaires publiques, c'est-à-dire à l'âge héroïque. Au sommet des chaînes septentrionales de la Grèce, sur le mont Olympe, qui semble atteindre le ciel, règne une famille de divinités, que Zeus, leur chef, convoque au conseil, lorsqu'il le juge opportun, tout comme le fait Agamemnon avec les princes, ses compagnons. Il connaît les arrêts du destin et les dirige, il transmet, en sa qualité de roi des dieux, la dignité et les honneurs aux rois de la terre. A ses côtés il a une compagne qui, en vertu de sa position, prend une part considérable dans son pouvoir et ses dignités, et une fille à l'âme virile, guide des armées dans la bataille, protectrice des forteresses, digne, par la sagesse de ses conseils, de la confiance que lui accorde son père; puis enfin un certain nombre de frères et de

fils, dont chacun a une mission spéciale à remplir dans la maison ou à la cour du Dieu.

L'objet principal cependant de la sollicitude de cette famille divine est le sort des peuples et des villes; elle veille spécialement sur les entreprises et les aventures des héros, qui, issus pour la plupart du sang des dieux, forment le chaînon intermédiaire entre ceux-ci et le troupeau des hommes vulgaires.

De telles idées religieuses devaient certes suffire à des princes d'Ithaque, ou de tout autre pays grec qui se réunissaient au festin commun, dans les salles de leur chef, et devant lesquels un Phémius récitait le dernier chant d'héroïques aventures. Mais quelle valeur pouvaient-elles avoir aux yeux du simple agriculteur qui éprouvait le besoin de se croire sous la protection divine lorsqu'il semait et récoltait, pendant les rigueurs de l'hiver et dans les chaleurs de l'été, qui se sentait porté à rendre grâces aux dieux pour chacun de leurs bienfaits, et pour leur défense contre les dangers qui menaçaient ses troupeaux et son blé? De même que l'âge héroïque fut précédé par un temps qu'on pourrait appeler pélasgique, où l'agriculture et les qualités naturelles des différentes contrées offraient l'intérêt principal; on trouve aussi les traces et les débris d'une religion dans laquelle les phénomènes de la nature, et les changements des saisons formaient les attributs principaux de l'activité des dieux. L'imagination, toujours plus active et plus naïve dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus, se plaisait alors à attribuer les phénomènes de la croissance

et du dépérissement des plantes, les rigueurs de l'hiver et l'ardeur de l'été, les conditions particulières de chaque contrée, au concours tantôt propice, tantôt hostile de diverses divinités. Nous possédons encore, entre tant de mythes grecs, nombre de légendes d'une naïveté ravissante et d'une touchante simplicité, qui datent de cette époque où la religion des Grecs portait le cachet d'une religion de la nature. Les parties mêmes de la mythologie qui se rapportent à l'origine de la vie politique, aux alliances des princes et à des entreprises guerrières sont encore pénétrées, enlacées, croisées et traversées en tous sens de légendes qui, à les examiner de près, ne parlent point d'exploits humains, mais de phénomènes et de situations physiques. Cela s'explique. Plus on avançait en civilisation, plus on perdait de vue ce rapport des dieux avec la nature pour appuyer davantage sur celles de leurs qualités et de leurs actions qui avaient trait à la direction de la vie humaine, à l'administration des États, aux rapports des hommes entre eux.

Souvent il est nécessaire que la science moderne lève préalablement le voile qui a caché la portée de certains récits de ce genre aux yeux des plus grands mythologues de l'antiquité. Mais précisément, plus cette partie des mythes a été défigurée ou obscurcie par le travail des siècles, plus on en reconnaît la haute antiquité : on dirait des édifices délabrés dont les murs rongés par le temps et couverts de mousse ne font que mieux attester l'origine lointaine.

Des investigations de ce genre qui se proposeraient de

retrouver dans la mythologie grecque les traits relatifs aux phénomènes de la nature et aux variations de l'année, si elles étaient faites avec l'ensemble et la suite nécessaires, trouveraient dans les religions de la Grèce des traits élémentaires semblables à ceux des religions de l'Orient, notamment de l'Asie Mineure, si rapprochée de la presqu'île hellénique. Toutefois, dès ces débuts, le génie de la nation grecque se montre déjà plus riche et plus varié dans ses formes, plus libre aussi, on peut le dire, plus noble que celui des voisins orientaux, Phrygiens et Lyriens, ou que celui des Syriens, adorateurs de la nature. Dans la religion de ceux-ci, l'union et la contraste de deux êtres (Baal et Astarté), l'un mâle, symbolisant l'activité productive, l'autre femelle, représentant le principe nutritif de la nature ; les vicissitudes de force et de faiblesse, d'efflorescence et de mort, par lesquelles passent ces deux êtres et qui sont célébrées par des alternatives d'une joie extatique et d'une douleur violente, forme un cercle continuel qui, à la fin, devait nécessairement fatiguer et émousser l'âme. Le culte de la nature chez les Grecs, tout au contraire, malgré toute la variété des formes qu'il affecta aux divers endroits, plaçait cependant partout au sommet, un seul Dieu comme Dieu du ciel et de la clarté du jour, Zeus (Jupiter) [1]. Avec ce Dieu du ciel qui

[1] (Les recherches de la linguistique ont prouvé que telle est la signification du nom de Ζεύς, puisqu'elles en trouvent la racine, *Diu*, avec la même signification chez les Hindous.) Cette racine se montre très-clairement dans le génitif et datif du nom Ζεύς Διϝός Διϝί, où l'υ a pris la forme de la consonne ϝ, tandis qu'en Ζεύς, comme en

aussi Béotiens, passèrent, deux générations après la guerre de Troie, dans le pays auquel ils donnèrent le nom de Béotie ; bientôt après, mêlés à d'autres races, ils allèrent s'établir sur les côtes et les îles de l'Asie Mineure qui prirent dès lors le nom d'Éolie asiatique[1]. Ce n'est que de cette dernière Éolie que nous tirons notre connaissance du dialecte éolien, parce que les poëtes lyriques de l'école de Lesbie dont nous aurons occasion de parler dans un autre chapitre, composèrent dans cet idiome. Ce dialecte, ainsi que le béotien primitif, portent un cachet très-ancien, et se rapprochent plus qu'aucun autre de la source première de la langue grecque. Aussi le latin, qui a tant de rapport avec l'ancien grec, présente-t-il une grande ressemblance avec le dialecte éolien : et c'est également dans ce dialecte qu'on remarque le plus d'affinité entre le grec et les autres langues indo-germaniques. — L'idiome de la race dorienne

[1] Nous ne considérons ici comme Éoliens que ceux que l'on comptait réellement parmi la race éolienne, et nullement toutes les peuplades gouvernées par des héros qu'Hésiode dans le fragment de ses ἠοῖαι appelle fils d'Éole; bien que cette généalogie donne le droit de supposer une proche parenté entre toutes ces peuplades, parenté que confirment d'ailleurs d'autres témoignages. C'est en ce sens que les Minyens d'Orchomène et d'Eolkos, gouvernés par les Éolides Athamas et Créthée, étaient d'origine éolienne. Ce peuple, par la stabilité de ses institutions politiques, par son esprit d'entreprise, ses expéditions maritimes et ses constructions coloniales, occupe une place distinguée parmi les peuples des temps mythiques de la Grèce. (V. Hésiode, *Frag.* 28, éd. Gaisford, *Frag.* 25, chez Göttling. — Voy. O. Müller, *Orchomène et les Minyens*, et l'étude placée en tête de cette traduction. Ch. 5.)

qui, au commencement, occupait une très-minime partie de la Grèce septentrionale, mais qui par suite de ce puissant mouvement de population qu'on appelle le Retour des Héraclides, se répandit dans le Péloponèse et dans d'autres régions, n'était qu'une simple variété de l'éolien. Il ne s'en distinguait que par une certaine prédilection pour les sons ouverts et pleins de l'*a* et de l'*o*, et par le soin d'éviter le Σ, auquel les Spartiates surtout substituaient le P.

Le second dialecte principal du grec, l'ionien, s'éloigne beaucoup plus du type original. Il se développa d'abord dans la Grèce proprement dite, mais il subit quelques altérations après avoir été transporté de là aux côtes de l'Asie Mineure par les colonies ioniennes d'Athènes. Ses qualités distinctives sont une certaine suavité, une sorte de liquidité qui résultent des combinaisons de nombreuses voyelles parmi lesquelles les sons plus délicats de l'*e*, et de l'*u* prédominent sur l'*a* et l'*o*; parmi les consonnes il a une préférence marquée pour le Σ. On a observé que là où il s'écarte de l'éolien par les voyelles ou les consonnes, il s'éloigne également du primitif, observation qui frappe particulièrement lorsqu'on le compare à des idiomes parents. On peut donc le considérer comme une transformation caractéristique que la langue a subie sur le sol même de la Grèce. Il est fort probable que non-seulement les Ioniens, mais aussi les anciens Achéens, que les traditions généalogiques nous représentent comme frères des Ioniens, parlèrent ce dialecte sans beaucoup d'altération. On comprendrait

ainsi plus facilement qu'on eût choisi pour célébrer les faits et gestes des héros de la race achéenne, un dialecte qui malgré des déviations importantes, conserve pourtant la plus grande ressemblance avec l'ionien.

Cette esquisse rapide des dialectes grecs, nous laisse déjà entrevoir quels sont les traits principaux que nous trouverons développés plus tard dans la civilisation politique et littéraire des diverses races. Nous sommes préparés à trouver les coutumes et les institutions des Éoliens et Doriens réglées sur celles des Grecs anciens; leurs dialectes du moins accusent un désir prononcé de conserver les formes antiques, et peu de soin à les épurer. Chez les Doriens cependant tout ressort avec plus d'éclat et se présente sous une lumière plus vive que chez les Éoliens; et de même qu'ils montrent une prédilection marquée pour les sons larges, énergiques et âpres, qu'ils conservent avec une régularité inflexible, on peut très-naturellement s'attendre à trouver chez eux une disposition à faire prévaloir jusque dans toute l'organisation de leur vie publique et domestique l'esprit d'austérité et de respect pour les anciens usages.

Les Ioniens, au contraire, montrent déjà dans leur dialecte une certaine inclination à changer les vieilles formes selon le goût et le caprice du moment, et une tendance à embellir et à perfectionner leur idiome qui contribua beaucoup, sans doute, à ce que ce dialecte, quoique plus jeune et dérivé, fût le premier cultivé dans la poésie.

CHAPITRE II

LA RELIGION PRIMITIVE DES GRECS

La religion est, après la langue, la première activité intellectuelle de l'homme, et exerce par conséquent une influence très-considérable sur toutes les autres. Quelque précoce qu'ait été chez certains peuples, la naissance de la poésie, qui inspire si puissamment les âges primitifs, encore étrangers aux autres arts, elle a toujours été précédée par la religion. Il ne s'est point encore trouvé de nation à laquelle l'idée d'êtres suprêmes, et de leur puissante influence sur la destinée humaine ait fait entièrement défaut, tandis qu'il y en a plusieurs qui manquent de toute espèce de chant ou de tradition poétique. Il est évident que la providence divine munit la race humaine dès l'origine de ce qui lui était le plus nécessaire, en semant parmi tous les peuples de la terre des étincelles de cette lumière céleste qui devait luire un jour d'une clarté plus sublime.

Aussi aurait-on tort de supposer que les chants d'Homère, parce qu'ils appartiennent à la première période de la poésie grecque, soient aussi des monuments de la première religion des Grecs. Les idées

religieuses durent, au contraire, avoir subi bien des transformations avant de revêtir la forme sous laquelle nous les présentent l'Iliade et l'Odyssée. La description que nous fait Homère de la vie des dieux dans le palais de Zeus sur les hauteurs de l'Olympe, diffère autant assurément des sentiments et des idées avec lesquels l'antique Pélasge élevait sa voix et ses mains vers le Zeus qui trônait au milieu des chênes de Dodone, que le palais d'un Priam ou d'un Agamemnon différait de la cabane que se construisit le premier colon dans une clairière solitaire au milieu de ses troupeaux.

Les idées religieuses d'Homère sont parfaitement adaptées à une époque où la meilleure et la plus noble partie de la nation s'était adonnée exclusivement aux armes et à la discussion commune des affaires publiques, c'est-à-dire à l'âge héroïque. Au sommet des chaînes septentrionales de la Grèce, sur le mont Olympe, qui semble atteindre le ciel, règne une famille de divinités, que Zeus, leur chef, convoque au conseil, lorsqu'il le juge opportun, tout comme le fait Agamemnon avec les princes, ses compagnons. Il connaît les arrêts du destin et les dirige, il transmet, en sa qualité de roi des dieux, la dignité et les honneurs aux rois de la terre. A ses côtés il a une compagne qui, en vertu de sa position, prend une part considérable dans son pouvoir et ses dignités, et une fille à l'âme virile, guide des armées dans la bataille, protectrice des forteresses, digne, par la sagesse de ses conseils, de la confiance que lui accorde son père ; puis enfin un certain nombre de frères et de

fils, dont chacun a une mission spéciale à remplir dans la maison ou à la cour du Dieu.

L'objet principal cependant de la sollicitude de cette famille divine est le sort des peuples et des villes; elle veille spécialement sur les entreprises et les aventures des héros, qui, issus pour la plupart du sang des dieux, forment le chaînon intermédiaire entre ceux-ci et le troupeau des hommes vulgaires.

De telles idées religieuses devaient certes suffire à des princes d'Ithaque, ou de tout autre pays grec qui se réunissaient au festin commun, dans les salles de leur chef, et devant lesquels un Phémius récitait le dernier chant d'héroïques aventures. Mais quelle valeur pouvaient-elles avoir aux yeux du simple agriculteur qui éprouvait le besoin de se croire sous la protection divine lorsqu'il semait et récoltait, pendant les rigueurs de l'hiver et dans les chaleurs de l'été, qui se sentait porté à rendre grâces aux dieux pour chacun de leurs bienfaits, et pour leur défense contre les dangers qui menaçaient ses troupeaux et son blé? De même que l'âge héroïque fut précédé par un temps qu'on pourrait appeler pélasgique, où l'agriculture et les qualités naturelles des différentes contrées offraient l'intérêt principal; on trouve aussi les traces et les débris d'une religion dans laquelle les phénomènes de la nature, et les changements des saisons formaient les attributs principaux de l'activité des dieux. L'imagination, toujours plus active et plus naïve dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus, se plaisait alors à attribuer les phénomènes de la croissance

et du dépérissement des plantes, les rigueurs de l'hiver et l'ardeur de l'été, les conditions particulières de chaque contrée, au concours tantôt propice, tantôt hostile de diverses divinités. Nous possédons encore, entre tant de mythes grecs, nombre de légendes d'une naïveté ravissante et d'une touchante simplicité, qui datent de cette époque où la religion des Grecs portait le cachet d'une religion de la nature. Les parties mêmes de la mythologie qui se rapportent à l'origine de la vie politique, aux alliances des princes et à des entreprises guerrières sont encore pénétrées, enlacées, croisées et traversées en tous sens de légendes qui, à les examiner de près, ne parlent point d'exploits humains, mais de phénomènes et de situations physiques. Cela s'explique. Plus on avançait en civilisation, plus on perdait de vue ce rapport des dieux avec la nature pour appuyer davantage sur celles de leurs qualités et de leurs actions qui avaient trait à la direction de la vie humaine, à l'administration des États, aux rapports des hommes entre eux.

Souvent il est nécessaire que la science moderne lève préalablement le voile qui a caché la portée de certains récits de ce genre aux yeux des plus grands mythologues de l'antiquité. Mais précisément, plus cette partie des mythes a été défigurée ou obscurcie par le travail des siècles, plus on en reconnaît la haute antiquité : on dirait des édifices délabrés dont les murs rongés par le temps et couverts de mousse ne font que mieux attester l'origine lointaine.

Des investigations de ce genre qui se proposeraient de

retrouver dans la mythologie grecque les traits relatifs aux phénomènes de la nature et aux variations de l'année, si elles étaient faites avec l'ensemble et la suite nécessaires, trouveraient dans les religions de la Grèce des traits élémentaires semblables à ceux des religions de l'Orient, notamment de l'Asie Mineure, si rapprochée de la presqu'île hellénique. Toutefois, dès ces débuts, le génie de la nation grecque se montre déjà plus riche et plus varié dans ses formes, plus libre aussi, on peut le dire, plus noble que celui des voisins orientaux, Phrygiens et Lyriens, ou que celui des Syriens, adorateurs de la nature. Dans la religion de ceux-ci, l'union et la contraste de deux êtres (Baal et Astarté), l'un mâle, symbolisant l'activité productive, l'autre femelle, représentant le principe nutritif de la nature ; les vicissitudes de force et de faiblesse, d'efflorescence et de mort, par lesquelles passent ces deux êtres et qui sont célébrées par des alternatives d'une joie extatique et d'une douleur violente, forme un cercle continuel qui, à la fin, devait nécessairement fatiguer et émousser l'âme. Le culte de la nature chez les Grecs, tout au contraire, malgré toute la variété des formes qu'il affecta aux divers endroits, plaçait cependant partout au sommet, un seul Dieu comme Dieu du ciel et de la clarté du jour, Zeus (Jupiter)[1]. Avec ce Dieu du ciel qui

[1] (Les recherches de la linguistique ont prouvé que telle est la signification du nom de Ζεύς, puisqu'elles en trouvent la racine, *Diu*, avec la même signification chez les Hindous.) Cette racine se montre très-clairement dans le génitif et datif du nom Ζεύς ΔιϜός ΔιϜί, où l'υ a pris la forme de la consonne Ϝ, tandis qu'en Ζεύς, comme en

en resta toujours comme isolé, bien qu'on pût fort bien le rattacher à l'ensemble par celui de Déméter et de Cora. Cependant, même séparé de la sorte, il ne laissa pas d'exercer l'influence la plus décisive sur la culture de la nation grecque et provoqna, dans le domaine de l'art et de la poésie, une suite de productions dont le caractère commun est une certaine extase, une violente émotion de l'âme, un essor plus hardi de l'imagination, une sorte de frénésie dans la volupté et dans la douleur.

Comme les poëmes homériques sont la première source pour toute l'histoire morale aussi bien que matérielle de la nation grecque, non-seulement par ce qu'ils rapportent directement, mais encore par des allusions indirectes, non-seulement par ce qu'ils disent, mais encore par ce qu'ils ne disent pas; on y voit aussi, en les lisant avec attention, cette antique religion de la nature pâlir pour ainsi dire et s'évanouir devant les figures fortement saillantes des divinités de l'âge héroïque. Les dieux qui règnent sur l'Olympe ne sont presque plus du tout en rapport avec des phénomènes de la nature. Zeus y apparaît surtout comme souverain et roi, bien qu'on le désigne aussi, par des surnoms évidemment transmis d'un âge plus reculé, comme dieu de l'éther et de la température[1]. On conserva fort longtemps cette habitude, puisque beaucoup plus tard encore on disait en Grèce avec la vieille

[1] Αἰθέρι ναίων, νεφεληγερέτης.

naïveté : « Que fait Zeus? » pour dire : « Quel temps avons-nous? » Dans l'idée homérique d'Héra, d'Athéna, et d'Apollon, il n'y a plus trace d'un rapport de ces divinités avec la fertilité de la nature, la clarté de l'atmosphère, la venue du joyeux renouveau, toutes choses qu'il serait cependant aisé de démontrer avec la plus grande certitude dans les nombreux mythes de ces dieux et mieux encore dans les cérémonies usitées à leurs fêtes et qui contiennent en général les éléments les plus anciens des légendes. Héphestos, le puissant dieu du feu céleste et terrestre, est devenu un laborieux forgeron qui fournit avec empressement des ouvrages de ses mains les autres dieux et les héros aimés de ces dieux. Quant à Hermès, il y avait des récits qui le représentaient comme une vieille divinité rustique des Arcadiens, accordant la fertilité aux champs et aux troupeaux, et ce n'est que dans la suite qu'il s'en dégagea par mille transformations la figure du serviteur des dieux et du messager de Zeus, qu'Homère nous a rendu familière.

Les divinités qui n'avaient pas de rapport et qui ne pouvaient que difficilement être mises en rapport avec les intérêts de la vie humaine et particulièrement avec les actions belliqueuses ou politiques des princes, ne sont que fort rarement mentionnées dans Homère et ne jouent jamais un rôle actif dans les événements qu'il nous raconte : elles se tiennent même assez éloignées en général du cercle des dieux olympiens. C'est ainsi qu'on n'y rencontre nulle part Démétèr occupée à aider, à sauver ou à encourager au combat quelque héros

aussi Béotiens, passèrent, deux générations après la guerre de Troie, dans le pays auquel ils donnèrent le nom de Béotie ; bientôt après, mêlés à d'autres races, ils allèrent s'établir sur les côtes et les îles de l'Asie Mineure qui prirent dès lors le nom d'Éolie asiatique[1]. Ce n'est que de cette dernière Éolie que nous tirons notre connaissance du dialecte éolien, parce que les poëtes lyriques de l'école de Lesbie dont nous aurons occasion de parler dans un autre chapitre, composèrent dans cet idiome. Ce dialecte, ainsi que le béotien primitif, portent un cachet très-ancien, et se rapprochent plus qu'aucun autre de la source première de la langue grecque. Aussi le latin, qui a tant de rapport avec l'ancien grec, présente-t-il une grande ressemblance avec le dialecte éolien : et c'est également dans ce dialecte qu'on remarque le plus d'affinité entre le grec et les autres langues indo-germaniques. — L'idiome de la race dorienne

[1] Nous ne considérons ici comme Éoliens que ceux que l'on comptait réellement parmi la race éolienne, et nullement toutes les peuplades gouvernées par des héros qu'Hésiode dans le fragment de ses ἠοῖαι appelle fils d'Éole; bien que cette généalogie donne le droit de supposer une proche parenté entre toutes ces peuplades, parenté que confirment d'ailleurs d'autres témoignages. C'est en ce sens que les Minyens d'Orchomène et d'Eolkos, gouvernés par les Éolides Athamas et Créthée, étaient d'origine éolienne. Ce peuple, par la stabilité de ses institutions politiques, par son esprit d'entreprise, ses expéditions maritimes et ses constructions coloniales, occupe une place distinguée parmi les peuples des temps mythiques de la Grèce. (V. Hésiode, *Frag.* 28, éd. Gaisford, *Frag.* 25, chez Göttling. — Voy. O. Müller, *Orchomène et les Minyens*, et l'étude placée en tête de cette traduction. Ch. 5.)

qui, au commencement, occupait une très-minime partie de la Grèce septentrionale, mais qui par suite de ce puissant mouvement de population qu'on appelle le Retour des Héraclides, se répandit dans le Péloponèse et dans d'autres régions, n'était qu'une simple variété de l'éolien. Il ne s'en distinguait que par une certaine prédilection pour les sons ouverts et pleins de l'*a* et de l'*o*, et par le soin d'éviter le Σ, auquel les Spartiates surtout substituaient le P.

Le second dialecte principal du grec, l'ionien, s'éloigne beaucoup plus du type original. Il se développa d'abord dans la Grèce proprement dite, mais il subit quelques altérations après avoir été transporté de là aux côtes de l'Asie Mineure par les colonies ioniennes d'Athènes. Ses qualités distinctives sont une certaine suavité, une sorte de liquidité qui résultent des combinaisons de nombreuses voyelles parmi lesquelles les sons plus délicats de l'*e*, et de l'*u* prédominent sur l'*a* et l'*o*; parmi les consonnes il a une préférence marquée pour le Σ. On a observé que là où il s'écarte de l'éolien par les voyelles ou les consonnes, il s'éloigne également du primitif, observation qui frappe particulièrement lorsqu'on le compare à des idiomes parents. On peut donc le considérer comme une transformation caractéristique que la langue a subie sur le sol même de la Grèce. Il est fort probable que non-seulement les Ioniens, mais aussi les anciens Achéens, que les traditions généalogiques nous représentent comme frères des Ioniens, parlèrent ce dialecte sans beaucoup d'altération. On comprendrait

ainsi plus facilement qu'on eût choisi pour célébrer les faits et gestes des héros de la race achéenne, un dialecte qui malgré des déviations importantes, conserve pourtant la plus grande ressemblance avec l'ionien.

Cette esquisse rapide des dialectes grecs, nous laisse déjà entrevoir quels sont les traits principaux que nous trouverons développés plus tard dans la civilisation politique et littéraire des diverses races. Nous sommes préparés à trouver les coutumes et les institutions des Éoliens et Doriens réglées sur celles des Grecs anciens; leurs dialectes du moins accusent un désir prononcé de conserver les formes antiques, et peu de soin à les épurer. Chez les Doriens cependant tout ressort avec plus d'éclat et se présente sous une lumière plus vive que chez les Éoliens; et de même qu'ils montrent une prédilection marquée pour les sons larges, énergiques et âpres, qu'ils conservent avec une régularité inflexible, on peut très-naturellement s'attendre à trouver chez eux une disposition à faire prévaloir jusque dans toute l'organisation de leur vie publique et domestique l'esprit d'austérité et de respect pour les anciens usages.

Les Ioniens, au contraire, montrent déjà dans leur dialecte une certaine inclination à changer les vieilles formes selon le goût et le caprice du moment, et une tendance à embellir et à perfectionner leur idiome qui contribua beaucoup, sans doute, à ce que ce dialecte, quoique plus jeune et dérivé, fût le premier cultivé dans la poésie.

CHAPITRE II

LA RELIGION PRIMITIVE DES GRECS

La religion est, après la langue, la première activité intellectuelle de l'homme, et exerce par conséquent une influence très-considérable sur toutes les autres. Quelque précoce qu'ait été chez certains peuples, la naissance de la poésie, qui inspire si puissamment les âges primitifs, encore étrangers aux autres arts, elle a toujours été précédée par la religion. Il ne s'est point encore trouvé de nation à laquelle l'idée d'êtres suprêmes, et de leur puissante influence sur la destinée humaine ait fait entièrement défaut, tandis qu'il y en a plusieurs qui manquent de toute espèce de chant ou de tradition poétique. Il est évident que la providence divine munit la race humaine dès l'origine de ce qui lui était le plus nécessaire, en semant parmi tous les peuples de la terre des étincelles de cette lumière céleste qui devait luire un jour d'une clarté plus sublime.

Aussi aurait-on tort de supposer que les chants d'Homère, parce qu'ils appartiennent à la première période de la poésie grecque, soient aussi des monuments de la première religion des Grecs. Les idées

religieuses durent, au contraire, avoir subi bien des transformations avant de revêtir la forme sous laquelle nous les présentent l'Iliade et l'Odyssée. La description que nous fait Homère de la vie des dieux dans le palais de Zeus sur les hauteurs de l'Olympe, diffère autant assurément des sentiments et des idées avec lesquels l'antique Pélasge élevait sa voix et ses mains vers le Zeus qui trônait au milieu des chênes de Dodone, que le palais d'un Priam ou d'un Agamemnon différait de la cabane que se construisit le premier colon dans une clairière solitaire au milieu de ses troupeaux.

Les idées religieuses d'Homère sont parfaitement adaptées à une époque où la meilleure et la plus noble partie de la nation s'était adonnée exclusivement aux armes et à la discussion commune des affaires publiques, c'est-à-dire à l'âge héroïque. Au sommet des chaînes septentrionales de la Grèce, sur le mont Olympe, qui semble atteindre le ciel, règne une famille de divinités, que Zeus, leur chef, convoque au conseil, lorsqu'il le juge opportun, tout comme le fait Agamemnon avec les princes, ses compagnons. Il connaît les arrêts du destin et les dirige, il transmet, en sa qualité de roi des dieux, la dignité et les honneurs aux rois de la terre. A ses côtés il a une compagne qui, en vertu de sa position, prend une part considérable dans son pouvoir et ses dignités, et une fille à l'âme virile, guide des armées dans la bataille, protectrice des forteresses, digne, par la sagesse de ses conseils, de la confiance que lui accorde son père ; puis enfin un certain nombre de frères et de

fils, dont chacun a une mission spéciale à remplir dans la maison ou à la cour du Dieu.

L'objet principal cependant de la sollicitude de cette famille divine est le sort des peuples et des villes ; elle veille spécialement sur les entreprises et les aventures des héros, qui, issus pour la plupart du sang des dieux, forment le chaînon intermédiaire entre ceux-ci et le troupeau des hommes vulgaires.

De telles idées religieuses devaient certes suffire à des princes d'Ithaque, ou de tout autre pays grec qui se réunissaient au festin commun, dans les salles de leur chef, et devant lesquels un Phémius récitait le dernier chant d'héroïques aventures. Mais quelle valeur pouvaient-elles avoir aux yeux du simple agriculteur qui éprouvait le besoin de se croire sous la protection divine lorsqu'il semait et récoltait, pendant les rigueurs de l'hiver et dans les chaleurs de l'été, qui se sentait porté à rendre grâces aux dieux pour chacun de leurs bienfaits, et pour leur défense contre les dangers qui menaçaient ses troupeaux et son blé? De même que l'âge héroïque fut précédé par un temps qu'on pourrait appeler pélasgique, où l'agriculture et les qualités naturelles des différentes contrées offraient l'intérêt principal ; on trouve aussi les traces et les débris d'une religion dans laquelle les phénomènes de la nature, et les changements des saisons formaient les attributs principaux de l'activité des dieux. L'imagination, toujours plus active et plus naïve dans l'enfance des peuples comme dans celle des individus, se plaisait alors à attribuer les phénomènes de la croissance

et du dépérissement des plantes, les rigueurs de l'hiver et l'ardeur de l'été, les conditions particulières de chaque contrée, au concours tantôt propice, tantôt hostile de diverses divinités. Nous possédons encore, entre tant de mythes grecs, nombre de légendes d'une naïveté ravissante et d'une touchante simplicité, qui datent de cette époque où la religion des Grecs portait le cachet d'une religion de la nature. Les parties mêmes de la mythologie qui se rapportent à l'origine de la vie politique, aux alliances des princes et à des entreprises guerrières sont encore pénétrées, enlacées, croisées et traversées en tous sens de légendes qui, à les examiner de près, ne parlent point d'exploits humains, mais de phénomènes et de situations physiques. Cela s'explique. Plus on avançait en civilisation, plus on perdait de vue ce rapport des dieux avec la nature pour appuyer davantage sur celles de leurs qualités et de leurs actions qui avaient trait à la direction de la vie humaine, à l'administration des États, aux rapports des hommes entre eux.

Souvent il est nécessaire que la science moderne lève préalablement le voile qui a caché la portée de certains récits de ce genre aux yeux des plus grands mythologues de l'antiquité. Mais précisément, plus cette partie des mythes a été défigurée ou obscurcie par le travail des siècles, plus on en reconnaît la haute antiquité : on dirait des édifices délabrés dont les murs rongés par le temps et couverts de mousse ne font que mieux attester l'origine lointaine.

Des investigations de ce genre qui se proposeraient de

retrouver dans la mythologie grecque les traits relatifs aux phénomènes de la nature et aux variations de l'année, si elles étaient faites avec l'ensemble et la suite nécessaires, trouveraient dans les religions de la Grèce des traits élémentaires semblables à ceux des religions de l'Orient, notamment de l'Asie Mineure, si rapprochée de la presqu'île hellénique. Toutefois, dès ces débuts, le génie de la nation grecque se montre déjà plus riche et plus varié dans ses formes, plus libre aussi, on peut le dire, plus noble que celui des voisins orientaux, Phrygiens et Lyriens, ou que celui des Syriens, adorateurs de la nature. Dans la religion de ceux-ci, l'union et la contraste de deux êtres (Baal et Astarté), l'un mâle, symbolisant l'activité productive, l'autre femelle, représentant le principe nutritif de la nature ; les vicissitudes de force et de faiblesse, d'efflorescence et de mort, par lesquelles passent ces deux êtres et qui sont célébrées par des alternatives d'une joie extatique et d'une douleur violente, forme un cercle continuel qui, à la fin, devait nécessairement fatiguer et émousser l'âme. Le culte de la nature chez les Grecs, tout au contraire, malgré toute la variété des formes qu'il affecta aux divers endroits, plaçait cependant partout au sommet, un seul Dieu comme Dieu du ciel et de la clarté du jour, Zeus (Jupiter) [1]. Avec ce Dieu du ciel qui

[1] (Les recherches de la linguistique ont prouvé que telle est la signification du nom de Ζεύς, puisqu'elles en trouvent la racine, *Diu*, avec la même signification chez les Hindous.) Cette racine se montre très-clairement dans le génitif et datif du nom Ζεύς ΔιϝόςΔιϝί, où l'υ a pris la forme de la consonne ϝ, tandis qu'en Ζεύς, comme en

en resta toujours comme isolé, bien qu'on pût fort bien le rattacher à l'ensemble par celui de Déméter et de Cora. Cependant, même séparé de la sorte, il ne laissa pas d'exercer l'influence la plus décisive sur la culture de la nation grecque et provoqna, dans le domaine de l'art et de la poésie, une suite de productions dont le caractère commun est une certaine extase, une violente émotion de l'âme, un essor plus hardi de l'imagination, une sorte de frénésie dans la volupté et dans la douleur.

Comme les poèmes homériques sont la première source pour toute l'histoire morale aussi bien que matérielle de la nation grecque, non-seulement par ce qu'ils rapportent directement, mais encore par des allusions indirectes, non-seulement par ce qu'ils disent, mais encore par ce qu'ils ne disent pas; on y voit aussi, en les lisant avec attention, cette antique religion de la nature pâlir pour ainsi dire et s'évanouir devant les figures fortement saillantes des divinités de l'âge héroïque. Les dieux qui règnent sur l'Olympe ne sont presque plus du tout en rapport avec des phénomènes de la nature. Zeus y apparaît surtout comme souverain et roi, bien qu'on le désigne aussi, par des surnoms évidemment transmis d'un âge plus reculé, comme dieu de l'éther et de la température[1]. On conserva fort longtemps cette habitude, puisque beaucoup plus tard encore on disait en Grèce avec la vieille

[1] Αἰθέρι ναίων, νεφεληγερέτης.

naïveté : « Que fait Zeus? » pour dire : « Quel temps avons-nous? » Dans l'idée homérique d'Héra, d'Athéna, et d'Apollon, il n'y a plus trace d'un rapport de ces divinités avec la fertilité de la nature, la clarté de l'atmosphère, la venue du joyeux renouveau, toutes choses qu'il serait cependant aisé de démontrer avec la plus grande certitude dans les nombreux mythes de ces dieux et mieux encore dans les cérémonies usitées à leurs fêtes et qui contiennent en général les éléments les plus anciens des légendes. Héphestos, le puissant dieu du feu céleste et terrestre, est devenu un laborieux forgeron qui fournit avec empressement des ouvrages de ses mains les autres dieux et les héros aimés de ces dieux. Quant à Hermès, il y avait des récits qui le représentaient comme une vieille divinité rustique des Arcadiens, accordant la fertilité aux champs et aux troupeaux, et ce n'est que dans la suite qu'il s'en dégagea par mille transformations la figure du serviteur des dieux et du messager de Zeus, qu'Homère nous a rendu familière.

Les divinités qui n'avaient pas de rapport et qui ne pouvaient que difficilement être mises en rapport avec les intérêts de la vie humaine et particulièrement avec les actions belliqueuses ou politiques des princes, ne sont que fort rarement mentionnées dans Homère et ne jouent jamais un rôle actif dans les événements qu'il nous raconte : elles se tiennent même assez éloignées en général du cercle des dieux olympiens. C'est ainsi qu'on n'y rencontre nulle part Démétèr occupée à aider, à sauver ou à encourager au combat quelque héro

favori; mais si l'on pouvait inférer de là que cette déesse ne fût parvenue à sa grande autorité qu'après Homère, les allusions que le poëte fait à elle toutes les fois qu'il est question d'agriculture et de céréales, réfuteraient suffisamment cette hypothèse. Sans doute cette déesse dont le nom qualifie la terre de *mère*[1], fut adorée de préférence au temps des antiques Pélages et avait été l'objet d'un culte public et général; mais les idées et les sentiments qu'éveillait la vénération de la mère et de sa fille, qu'avec une profonde douleur elle se voit enlevée tous les automnes, qu'elle retrouve chaque printemps avec une joie indicible, ces idées et ces sentiments s'écartèrent de plus en plus de ceux qui s'attachaient aux autres dieux de l'Olympe; et par cela même que ces divinités s'éloignaient davantage du cercle de ces dieux, leur religion prit peu à peu, grâce à cet isolement, le caractère de mystères, c'est-à-dire de solennités du culte auxquelles personne ne pouvait participer sans une admission et une initiation spéciales. Homère fut donc guidé par un sentiment très-juste

[1] Δῆ μήτηρ, i. e. γῆ μήτηρ. (D'après d'autres philologues, Δῆ μήτηρ équivaudrait à Δέα μῆτηρ, la déesse mère, V. Schömann, à Cic. *de Natura deorum*, II, 26, 61. — Cependant Preller, *Griech. Mythologie*, I, p. 588. note 2, confirme l'étymologie d'O. Müller; il rappelle le dorisme si usité chez les poëtes tragiques, de δᾶ pour γῆ ou γαῖα, p. e. ὦ δᾶ, ἀλεῦ δᾶ, φεῦ δᾶ; et les formes doubles de γνόφος et δνόφος, de ἀγνὸν, et ἀδνόν, de πηγὴ et πηδὴ, etc. Cf. aussi Preller, *Demeter und Persephone* p. 366, et C. Fr. Hermann, *Disputatio de Daphnide Theocriti*, Göttingen, 1853, p. 24, cité par Ed. Müller. (K. H.)

quand il les représentait comme étrangères au cercle de dieux qu'il voulait assembler autour de Zeus et ce fut encore ce même sentiment qui le détermina à tenir éloigné des sujets de son chant Dionysos, la seconde divinité du culte mystique des Grecs, bien qu'il en parle, lorsque l'occasion s'en présente, comme d'un dieu qui inspire et qui dispense la joie, et que l'on ne saurait jamais offenser impunément.

CHAPITRE III

LA PREMIÈRE POÉSIE DES GRECS

Il dut s'écouler des siècles avant que le style poétique des Grecs eût acquis l'abondance, la richesse et la belle cadence que nous admirons dans les poëmes homériques. Longtemps avant que la parole ailée se détachât des lèvres et tentât de disposer les âmes à des sentiments élevés, longtemps avant que le premier hymne retentît, le culte des dieux auquel se rattachait toute la vie morale de la haute antiquité et qui contenait les germes de tous les arts, de l'architecture comme de la statuaire, de la musique aussi bien que de la poésie, dut se borner à des actions muettes, à des gestes expressifs, à des

prières murmurées à voix basse, peut-être aussi à des cris inarticulés (ὀλολυγμός), tels qu'on les proférait encore bien plus tard au moment de la mort des victimes du sacrifice, pour traduire le sentiment que l'on éprouvait.

Les premiers épanchements de l'inspiration poétique furent sans doute de courts chants qui décrivaient en peu de vers et avec une simplicité encore embarrassée, les choses dont les âmes étaient profondément touchées. C'est surtout aux simples chants qui se rapportaient aux saisons et à leurs phénomènes et qui exprimaient d'une façon naïve les sentiments qu'ils provoquaient, que l'on est en droit, d'après ce qui a été dit de la première religion des Grecs, d'attribuer une haute antiquité. Chantés par des campagnards, des moissonneurs et des vignerons, ils doivent évidemment leur origine aux temps d'une simple vie rustique. Il est remarquable que plusieurs de ces chants avaient un caractère triste et mélancolique ; mais la surprise cesse quand on se rappelle que les divinités de la Grèce que l'on se représentait en rapport intime avec le changement des saisons et le rajeunissement de la nature, tels que Démétèr, Cora et Dionysos, prêtaient autant à la tristesse et à la plainte, qu'à la gaieté et aux plaisirs. Il ne faut cependant pas chercher là l'unique cause du ton mélancolique de ces chants. Le cœur humain éprouve naturellement le besoin d'éclater de temps en temps en plaintes, il va même jusqu'à en chercher les occasions si elles ne s'offrent d'elles-mêmes. « C'est dans les forêts inaccessibles, dit Lucrèce, et dans les

demeures solitaires des pâtres que les hommes ont appris à confier les *douces plaintes* au chalumeau[1]. »

C'est à ces poésies plaintives qu'appartient le chant de *Linos* dont parle déjà Homère[2] et dont le nom seul, Αἴλινος, Οἰτόλινος[3], indique un caractère triste et plaintif. D'après Homère, c'est aux vendanges qu'on le chantait le plus souvent; et, d'après un fragment d'Hésiode, tous les chanteurs et citharèdes, dans les fêtes et les danses, pleurent Linos, le fils chéri d'Uranie, c'est Linos qu'ils appellent en commençant et en finissant, d'où l'on peut conclure que le chant débutait et terminait par αἴ Λίνε[4]. Dans l'origine, Linos avait été l'objet même de la plainte, la personne dont on pleurait le sort, et il y avait plus d'un endroit en Grèce, Thèbes entre autres, Chalcis, Argos, où l'on montrait son tombeau. Il appartient évidemment à cette classe de dieux ou de demi-dieux dont les religions de la Grèce et de l'Asie offrent tant d'exem-

1 Inde minutatim dulceis didicere querelas,
Tibia quas fundit, digitis pulsata canentum,
Avia per nemora ac sylvas saltusque reperta
Per loca pastorum deserta atque otia dia.
Lucrèce, V. 1381-1386.

2 *Iliade*, XVIII, 569. V. plus bas, sur la signification de μολπή en cet endroit.

3 Traduits littéralement, ces mots signifient *hélas Linos! mort de Linos!* L'ailinos est un chant plus doux. V. Sophocle, *Ajax*, 127. Cf. Ambrosch, *Diss. inaug. de Lino.*, Berol., 1829; Bode, *de Orpheo*, p. 97 et s.; Welcker, sur Linos. *Allg. Schulzeitung*, 1830. Abth. II, n° 2.

4 Chez Eustathe, p. 1163 (Fragm. 1, éd. Gaisford, 97, chez Göttling [152, de la 2e éd.]).

ples, adolescents d'une beauté merveilleuse et d'une délicate floraison, que l'on disait tantôt noyés dans les flots de quelque rivière, tantôt dévorés par des chiens furieux ou des bêtes féroces et dont on pleurait la mort au temps de la récolte ou de la saison chaude en général. Il est évident que ce n'étaient pas des personnages réels dont la mort causait un intérêt aussi universel, bien que les légendes qui circulaient pour expliquer cet usage, parlent souvent de jeunes gens de sang royal enlevés au printemps de leur vie. C'est la floraison même de l'année, le charme du printemps, tué par l'ardeur de l'été, et des phénomènes analogues que l'on pleurait avec une sorte de langueur, car l'imagination de ces temps reculés prêtait une individualité à ce qui était impersonnel et se créait de toutes choses des dieux ou des êtres de nature divine. D'après une curieuse légende des Argiens, Linos fut un adolescent de race divine qui grandit auprès des bergers, au milieu des brebis, et que déchirèrent des chiens furieux. On rattachait à cette tradition une fête des brebis à laquelle on assommait un grand nombre de chiens. C'est sans doute pendant la plus grande chaleur qu'on la célébrait, au temps où règne Sirius dont le symbole fut pour les Grecs, depuis les temps les plus reculés, un chien enragé. Ce fut par une méprise bien naturelle que, plus tard, on fit de Linos un chanteur, l'un des plus anciens d'entre les aèdes, s'engageant dans une lutte contre Apollon lui-même et enseignant à Héraclès le jeu de la cithare. Toutefois jusque dans cette tradition on conservait le fait

de la mort violente de Linos, et il faut bien supposer que dans l'antique chant lui-même, il était question de mort et de désastre. Chez Homère c'est un enfant qui chante le *Linos* d'une voix délicate et en s'accompagnant de la cithare, comme c'était l'habitude pour ce chant. Les jeunes hommes et les jeunes filles qui emportent les raisins du vignoble suivent son chant, en avançant d'un pas mesuré et en proférant des acclamations retentissantes, l'Aï Λίνε même sans doute [1]. Le cri cependant qu'Homère appelle ἰυγμός, ne fut pas nécessairement un cri de joie; quiconque a jamais entendu retentir de colline en colline l'ἰυγμός des paysans suisses avec ses accents tristes et plaintifs, en conviendra aisément [2].

Il y avait dans la Grèce ancienne, et surtout dans l'Asie Mineure dont les peuples avaient une singulière prédilection pour les mélodies plaintives, beaucoup de ces chants de deuil dans lesquels ne s'exprimait pas tant le malheur d'un seul individu qu'une douleur générale et toujours renouvelée. L'*Ialémos* semble presque avoir été identique avec le *Linos*, puisqu'on raconte à peu près les mêmes choses d'un personnage mythique qu'on nomme Ialémos. A Tégée, il y avait un chant de deuil qui s'appelait le *Skephros*, et dont on devine, d'après ce

[1] *Iliade*, XVIII, 569-572.

[2] Fr. Ritter, dans sa critique de cet ouvrrge (*Wiener Jahrbücher*, 1844, p. 123 et s.), prend λίνος pour un appellatif et se prononce longuement contre l'interprétation que donne Müller du passage d'Homère. (Ed. Müller.) — Bode (p. 130) et Ulrici (p. 147) admettent l'existence d'un poëte Linos que rien ne prouve. (K. H.)

qu'en dit Pausanias, qu'il se chantait également dans les ardeurs de l'été[1]. En Phrygie, on chantait le *Lityersès* en sciant le blé. A la même époque retentissait chez les Mariandynes, sur les côtes de la mer Noire, le chant de *Bormos*, au son de la flûte qui était particulière à ce peuple. Quelle fut la douleur qui causait ses plaintes, la tradition permet de le deviner. Bormos, dit-elle, fut un bel enfant qui, dans la chaleur de l'été, voulut porter de l'eau aux moissonneurs et qui, en la puisant, disparut entraîné par les nymphes du ruisseau. Le même sens à peu près se cache sous l'appel d'*Hylas*, adolescent englouti par les eaux de la source, cet appel qui retentissait dans le pays voisin des Bithyniens, sur les hauteurs des montagnes où l'écho le répétait de ses mille voix. Dans les contrées méridionales, nous rencontrons, appartenant au culte syrien, les plaintes pour le meurtre d'Adonis, que Sappho chantait en même temps que Linos, et le *Manéros*, chant fort en usage en Égypte, surtout à Pélusium. On y pleurait également l'enfant unique du roi qui meurt dans sa première jeunesse; analogie suffisante pour déterminer Hérodote[2] qui aime tant à rattacher la Grèce à l'Égypte, à déclarer que le Manéros et le Linos sont un seul et même chant[3].

Les chants primitivement consacrés à Apollon et qui

[1] Pausanias, VIII, 53, 1. Σκέφρον θρηνεῖν.

[2] Hérodote, II, 79.

[3] Sur le sujet de ces chants de plainte, cf. *les Doriens* d'O. Müller, I. 346 et s. (notre Introduction, ch. V,), et Thirlwall, dans le *Philological Museum*, vol. I, p. 119.

se rattachaient intimement aux idées qu'on se faisait de la nature et de la puissance de ce dieu répondaient à des sentiments tout différents. Les *Péans* (παιήονες chez Homère), exprimaient, par la musique et par les paroles, le courage et la confiance. « Tous les Élina, dit Callimaque, doivent se taire quand on entend le Ié Péan, Ié Péan[1]. » Comme le Linos débute par le cri plaintif d'αἴ, le Péan commence par ἰή. Ces sortes d'exclamations qui, insignifiantes par elles-mêmes, n'indiquent un sentiment que par le ton avec lequel on les profère, appartiennent, nous l'avons déjà remarqué, au culte grec et forment, pour ainsi dire, les germes des hymnes qui commençaient et finissaient avec elles. On chantait des péans, quand on espérait, avec l'aide du dieu, vaincre quelque grand danger imminent, ou bien lorsqu'on s'en croyait réellement délivré. C'étaient des chants soit d'espérance et de confiance, soit de reconnaissance après la victoire. L'usage que l'oracle de Delphes recommandait aux villes de l'Italie méridionale, de chanter des péans de printemps (εἰαρινοὶ παιᾶνες) après les rigueurs de l'hiver, quand la saison prenait un aspect plus doux et plus serein et que tous les cœurs étaient remplis d'espérance et de confiance, cet usage remonte très-haut, selon toutes probabilités. Les Pythagoriciens aussi avaient leur solennelle purification (κάθαρσις), qu'ils célébraient au printemps en chantant des péans et des hymnes apollinaires. D'après Homère[2], les

[1] *Hymn. à Apoll.*, 20.
[2] *Iliad.*, I, 473.

Achéens, après avoir rendu sa fille à Chrysès et apaisé de la sorte la colère d'Apollon, chantèrent, à la fin des sacrifices et en faisant circuler la coupe, un beau péan en honneur de l'archer divin qu'ils cherchaient à calmer et à se concilier par leur chant. D'après le même poëte, Achille, après avoir tué Hector, engage ses compagnons à retourner aux vaisseaux, en chantant un péan, et les paroles suivantes : « Nous avons acquis une grande gloire, nous avons tué le divin Hector, auquel les Troyens adressaient leurs prières, comme à un dieu[1], » indiquent suffisamment le sujet de ce chant. On voit par ces passages que le péan était chanté en chœur, mais sans doute de façon qu'un seul élevât la voix le premier et donnât le ton (ἐξάρχων). Il est probable aussi que le chœur du péan ou marchait en cortége ou était attablé au repas, ainsi qu'il était encore d'usage à Athènes du temps de Platon. L'hymne de l'Homéride à Apollon Pythien offre un exemple de ce dernier mode. Les Crétois que ce dieu a appelés à Python comme prêtres de son sanctuaire, et qui ont accompli heureusement une traversée miraculeuse, y sont représentés, montant vers Python, par l'étroite vallée du Parnasse, après avoir fait leur repas de sacrifice sur les côtes de Crissa. Le souverain Apollon les guide lui-même d'un pas gracieux et cadencé, en tirant de la cithare (φόρμιγξ) des accords harmonieux. Les Crétois, d'une démarche réglée, le suivent jusqu'à Python et chantent, à la façon de leur île,

[1] *Iliad.*, XXII, 391.

un Ié Péan mélodieux que la Muse a inspiré à leur âme [1]. C'est de ce péan, chanté en marchant, que provint l'usage de chanter le péan (παιωνίζειν) à la guerre, avant d'attaquer l'armée ennemie, usage qu'on rencontre surtout chez les peuplades doriennes, mais dont on ne peut pas encore démontrer l'existence dans les poëmes homériques.

S'il nous était permis de suivre la simple probabilité, ou si le caractère de cet ouvrage nous autorisait à une argumentation explicite au moyen de laquelle on pourrait obtenir une grande évidence en réunissant et en comparant soigneusement plusieurs indices qui, malgré leur peu d'importance, seraient concluants s'ils étaient pesés collectivement, nous pourrions bien attribuer aux cultes particuliers d'Apollon, d'Artémis, de Démétèr, de Dionysos et d'autres divinités de cette première antiquité grecque, plusieurs des genres d'hymnes qui au premier abord semblent appartenir à une époque postérieure. Mais nous préférons ici, où nous ne communiquons que ce qui est parfaitement certain, n'accueillir que ce dont nous trouvons des allusions dans les chants homériques qui resteront toujours la source principale pour ces époques, et nous réservons ces explications pour l'histoire du développement de la poésie lyrique.

Non-seulement le culte public et commun des dieux, mais aussi les événements de famille provoquent le don poétique selon qu'ils émeuvent plus ou moins vivement

[1] Homère, *Hymn. à Apoll.*, 514.

les âmes. Le deuil pour les morts que les femmes surtout célébraient avec de violentes expressions de douleur, avait déjà pris, au temps où nous transporte Homère, la forme que nous trouvons plus tard. Des chanteurs qui devaient entonner la plainte s'asseyaient à côté du lit sur lequel le corps était exposé et pendant qu'ils chantaient d'une voix entrecoupée de soupirs, les femmes les accompagnaient d'accents plaintifs et sanglotants[1]. Aux funérailles d'Achille, ce furent les Muses elles-mêmes qui, de leurs voix mélodieuses, faisaient retentir en alternant le *Thrénos*, tandis que les sœurs de Thétis, les Néréides, poussaient des sanglots qui servaient, pour ainsi dire, d'accompagnement à ce chant[2].

Tout aussi ancien que le Thrénos était l'*Hyménée*, qui en forme la contre-partie, ce joyeux chant de fiançailles dont la description homérique du bouclier d'Achille et celle d'Hésiode du bouclier d'Héraclès nous donnent une idée si parfaite[3]. D'après la première, on conduisait à la lueur des torches l'épouse de sa chambre virginale dans les rues de la ville qui est représentée comme le théâtre de la fête nuptiale. On entonne un bruyant hyménée; des jeunes gens s'élancent en dansant, tandis que les flûtes et les cithares (φόρμιγγες) retentissent. Le passage d'Hésiode donne un tableau encore plus complet et réellement fort bien disposé, dont les diverses parties

[1] Ἀοιδοὶ θρήνων ἔξαρχοι.
Iliade, XXIV, 720-722.

[2] *Odyssée*, XXIV, 59-61.

[3] *Il.*, 492-495. *Scut. Herc.*, 274-280.

n'ont pas encore été bien déterminées. Dans une ville fortifiée où les hommes peuvent s'abandonner sans souci à la joie et au plaisir, les jeunes gens conduisent, sur un char aux belles roues, la fiancée vers l'époux. En même temps, on entend le bruyant hyménée, tandis que de loin, les torches portées par des adolescents répandent la lumière. Cependant, les jeunes filles qui commencent l'hyménée, avancent rayonnantes de beauté et de grâce. Les uns et les autres, ainsi que les adolescents qui dirigent le char, sont suivis par des chœurs folâtres. L'un composé de jeunes hommes, chante d'une voix tendre au son aigu de la flûte de Pan, et éveille l'écho tout autour; l'autre se compose de jeunes filles qui exécutent aux sons de la cithare la danse gracieuse.

Dans ce passage d'Hésiode, nous possédons en même temps la première description d'un *Comos*, mot par lequel les Grecs désignaient la seconde moitié d'un repas de fête ou de tout autre banquet que la musique, le chant et autres passe-temps animent et prolongent, jusqu'à ce que l'ordre du repas soit complétement troublé et que les convives, à moitié ivres, passent par troupes irrégulières à travers la ville, souvent aux portes de jeunes filles aimées. « Car de l'autre côté, c'est ainsi que poursuit le poëte, vient, accompagné de flûtes, un joyeux essaim (κῶμος) de jeunes gens, s'égayant par le chant et la danse ou par des rires éclatants. Chacun avance, accompagné d'un joueur de flûte (absolument comme on le voit si souvent représenté sur les vases italiens des siècles postérieurs),

toute la ville est remplie de joie, de danses et de fête[1].» C'est aux occasions que faisait naître ce comos, que se rattachait, comme on le montrera plus loin, une grande partie de la poésie lyrique, notamment de la poésie érotique.

Toutefois, si fréquentes que soient les mentions de chœurs dans les descriptions et ailleurs chez les anciens poëtes épiques, il faut se garder d'appliquer à ces temps reculés l'idée des chœurs qui chantaient, en même temps qu'ils les accompagnaient de la danse et du geste, les odes de Pindare et les passages lyriques des tragédies. Primitivement c'est la danse qui est la chose principale dans le chœur. Aussi la signification la plus ancienne du mot *choros* est-elle *place de danse*, et on rencontre souvent dans l'Iliade et l'Odyssée des locutions comme *aplanir le chœur* (λειαίνειν χορόν), c'est-à-dire préparer la place de danse, *aller au chœur* (χορόνδε ἔρχεσθαι), etc.[2]. On plaçait les uns à côté des autres les chœurs et les demeures des dieux, et les villes qui possédaient des places spacieuses s'appelaient *aux vastes chœurs* (εὐρύχοροι). A ces places vont chez Homère les jeunes gens des deux sexes, les filles de rois aussi bien que les princes troyens et phéaciens qui y courent en vêtements frais et en armure élégante[3], usage étranger à la vie des Ioniens et des Athéniens des temps postérieurs, mais qui se maintint toujours chez les Doriens

[1] *Scut. Herc.*, 281-285.
[2] *Odyssée*, VI, 65, 157.
[3] *Iliade*, XVIII, 593.

de Crète et de Sparte, de même qu'en Arcadie. Ces chœurs étaient arrangés de façon qu'un cithariste était assis au milieu des danseurs qui debout formaient un cercle autour de lui; il jouait de la phorminx que remplace, dans l'hymne homérique à Hermès, un instrument à corde un peu différent, la lyre, tandis que la flûte, instrument étranger, primitivement phrygien, ne se trouve jamais, dans ces temps reculés, dans le chœur, bien qu'elle se rencontre dans le comos dont le caractère bruyant s'en accommodait mieux; le cithariste donc, tout en jouant, chante des vers qui évidemment différaient à peine de ceux que chantaient des aèdes seuls sans assistance du chœur. C'est ainsi que Démodocos raconte au palais du roi des Phéaciens, les amours d'Arès et d'Aphroditè pendant que les jeunes gens se livrent à la danse[1]; aussi est-il dit de lui qu'il commence le chant et la danse[2]. Les autres personnes qui forment le chœur ne prennent pas autrement part à ce chant, si ce n'est qu'ils s'en laissent diriger dans leurs mouvements. Jamais ce chœur dansant des premiers temps ne chante, comme nous l'avons vu chez les chanteurs marchants du péan; et Ulysse n'admire pas, chez les jeunes gens phéaciens qui forment le chœur au chant de Démodocos, la douceur de leurs voix, ni l'art du chant, mais les mouvements des pieds, rapides comme l'éclair[3]. Il ne faut pas se laisser tromper par des expressions comme μολπή

[1] *Odyssée*, VIII, 266.

[2] Ἡγούμενος ὀρχηθμοῖο, *Od.*, XXIII, 144; cf. 134; *Il.*, XVIII, 606.

[3] Μαρμαρυγαὶ ποδῶν. *Od.*, VIII, 265.

et μέλπεσθαι qui sont en effet appliquées à des personnes dansantes, au chœur d'Artémis [1], à Artémis elle-même [2], mais qui n'indiquent pas toujours ni nécessairement un chant qui aurait accompagné cette danse : souvent elles ne désignent que toute sorte de mouvement gracieux et mesuré du corps, même le simple jeu de paume [3]. Les Muses, il est vrai, chantent en chœur [4], c'est-à-dire, en formant un cercle dont Apollon occupe le milieu comme cithariste ; mais on ne les représente jamais dansant en même temps. Dans l'introduction de la *Théogonie* d'Hésiode, elles paraissent d'abord en chœur, dansant sur le sommet de l'Hélicon, puis marchant à travers l'obscurité et chantant la race des dieux immortels.

On peut déjà prouver par les poëmes les plus anciens qu'il y avait dans les mouvements de danse des chœurs une grande variété et une certaine science : ainsi la danse crétoise que l'habile Héphestos imite sur le bouclier d'Achille [5]. « Tantôt jeunes gens et jeunes filles sautent également à pas mesurés comme lorsqu'un potier essaye si son tour va courir ; tantôt ils dansent en rangs opposés de façon à faire alterner une danse ronde avec une contredanse. Dans le cercle de ce chœur est assis un chan-

[1] *Iliade*, XVI, 182.

[2] *Hymn. Apoll. Pyth.*, 19.

[3] *Od.*, VI, 100 ; cf. *Il.*, XVIII, 604.

[4] Hés., *Scut. Her.*, 201-205.

[5] *Il.*, XVIII, 591-606 ; cf. *Od.*, IV, 17-19. Il est cependant permis de supposer que les derniers vers du passage de l'Iliade ont été empruntés à l'Odyssée et maladroitement interpolés dans le texte de l'Iliade.

teur avec la phorminx, et deux jongleurs [1] s'agitent au milieu d'après les intonations du chant. » Ailleurs dans un chœur de dieux, décrit dans un hymne homérique [2], cette fonction est remplie par Arès et Hermès qui folâtrent (παίζουσι) au milieu du chœur formé de dix dieux qui dansent, tandis qu'Apollon joue de la cithare et que les Muses se tiennent tout autour en chantant. Il n'est pas douteux que ces *kybistétères* ou jongleurs dont le principal siége était l'île de Crète, où s'exerçait depuis les temps les plus reculés une danse vive et même follement enthousiaste, conformaient leurs gestes et leurs mouvements au sens du chant qui les accompagnait, et que ces danses étaient déjà une sorte d'hyporchème dans lequel l'action racontée par le chant était en même temps mimiquement représentée par des personnes qui sortaient du chœur. Ce genre de chants était en rapport intime avec le culte d'Apollon, qui avait son principal siége en Crète. A Délos aussi, dans l'île de naissance d'Apollon, il y avait plusieurs danses de ce genre, dont une représentait les pérégrinations de Léto (Latone) avant la naissance du dieu. Le vieil hymne homérique à Apollon Délien, semble y faire allusion, quand, après d'autres chants par lesquels les vierges déliennes, servantes d'Apollon, auraient honoré les dieux et les héros, il mentionne un hymne d'un genre différent, qui plaît particulièrement aux peuples assemblés, parce que les jeunes filles

[1] Κυβιστητῆρε, nom qu'il faut faire dériver des mouvements violents dans lesquels les corps se renversaient brusquement.

[2] Hom., *Hymn. Apoll. Pyth.*, 10-26.

savent, en l'exécutant, imiter la voix et la langue de tous les peuples, ainsi que les sons produits par une sorte d'instruments de mesure, assez semblables aux castagnettes espagnoles (κρεμβαλιαστύς), si bien que chacun peut s'imaginer entendre sa propre voix. N'est-il pas naturel, à cette description, de songer à une représentation mimique et orchestrique de Léto errante et de toutes les îles et contrées par où elle passe et qui la renvoient jusqu'à ce qu'elle arrive enfin à l'hospitalière Délos ?

Après avoir puisé de la sorte aux sources les plus anciennes une idée exacte du genre de poésie qui existait en Grèce avant le temps homérique et en dehors de la poésie épique, il nous sera plus facile de trier ce qui, dans tout ce fatras de notices que des écrivains postérieurs donnent en masse sur les antiques poëtes d'hymnes, paraîtra le plus conforme au caractère de la haute antiquité. Les meilleurs renseignements que nous ayons de ces chanteurs sont ceux que l'on avait conservés aux sanctuaires des endroits où l'on chantait des hymnes sous leur nom. On y voit que la plupart de ces noms se rapportent à quelque culte divin, et il est facile d'y distinguer divers groupes unis par quelque affinité intime et par leur relation avec la même divinité.

Aux chanteurs qui se rattachent au culte d'Apollon à Delphes, à Délos et en Crète, appartient le fameux Olène que la légende représente comme un Lycien ou Hyperboréen, c'est-à-dire issu d'un pays où Apollon a coutume de résider. On avait de lui à Délos toutes sortes d'hymnes

dont Hérodote [1] fait déjà mention et qui contenaient de curieuses traditions mythologiques et des dénominations de dieux très-significatives. On y possédait également d'Olène des *nomes*, chants simples et archaïques avec des mélodies invariables que l'on chantait pendant la danse du chœur [2]. La poëtesse delphique Béo l'appelait le premier poëte de Phébos et celui qui autrefois avait créé le chant de mesure épique (ἀρχαίων ἐπέων ἀοιδά) [3]. Un autre chanteur de ce genre est Philammon dont on célébrait le nom dans les environs de Delphes au pied du Parnasse. C'est à lui qu'on faisait remonter la formation des chœurs de vierges delphiennes qui chantaient la naissance de Léto et celle de ses enfants. Il résulte de ce que nous avons dit plus haut que ces chants, si tant est qu'ils viennent réellement de ce temps reculé, étaient destinés à être chantés par une personne isolée pendant la danse du chœur, et non par le chœur dansant lui-même. Chrysothémis enfin chanta, dit-on, revêtu de la superbe robe de fête que les citharèdes portaient encore plus tard aux jeux pythiques, le premier nome en honneur du dieu de Python [4].

D'autres chanteurs étaient en relation avec les cultes parents de Démétèr et de Dionysos. Tels furent sans doute les Eumolpides dans l'Éleusis attique, famille qui de temps immémorial prenait part au service de Démé-

[1] Hérodote, IV, 35.
[2] Callimaque, *H. in Del.*, 304.
[3] Pausan., X, 5, 4.
[4] Cf. Fabric., I, p. 207-210, éd. Harl.

tèr et exerçait, au temps historique, la plus importante des fonctions sacerdotales, celle des hiérophantes. Ils tiraient évidemment leur nom de *beaux chanteurs* de leur fonction (εὖ μέλπεσθαι) qui consistait primitivement à chanter des hymnes ; c'est par la même raison, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, que l'Eumolpos primitif, leur aïeul, est appelé le Thrace. Une autre famille attique, celle des Lycomèdes, qui participa également plus tard au culte de Démétèr à Éleusis, s'occupait aussi de chanter des hymnes qu'on attribuait à Orphée, Musée et Pamphos. On peut se faire une idée des chants de ce Pamphos en se rappelant qu'il était censé avoir chanté la plus ancienne plainte sur le tombeau de Linos. Le nom de Musée qui ne signifie par lui-même qu'un chanteur inspiré par les Muses, est associé en Attique avec des hymnes à Démétèr, et Pausanias ne considère comme authentique parmi tant de poésies à lui attribuées, qu'un hymne adressé à cette déesse[1]. Cependant, quelque obscures que soient les circonstances qui se rapportent à son nom, il est évident que ce culte était de fort bonne heure accompagné de musique et de poésie. La tradition qualifie presque toujours Musée de Thrace; elle le compte au nombre des Eumolpides et le représente comme élève d'Orphée.

Le point le plus obscur de toute cette période primitive de la poésie grecque est incontestablement cet Orphée, le chanteur thrace, à cause des rares notices qu'en donnent les écrivains anciens,

[1] I, XXII, 7; cf. IV, 1.

les poëtes lyriques Ibycus[1] et Pindare[2], les historiens Hellanicus[3] et Phérécyde[4] et les tragiques Athéniens. Ce défaut de renseignements n'est nullement atténué par la quantité de légendes merveilleuses, ni par les poésies et fragments poétiques qui existent encore sous le nom d'Orphée. Il vaut mieux discuter ces ouvrages fabriqués plus tard dans la partie de cette histoire à laquelle ils appartiennent selon toute probabilité ; disons cependant que le nom d'Orphée et les légendes qui s'y rapportent, se rattachent étroitement à l'idée et au culte d'un Dionysos régnant aux enfers (ζαγρεύς) et que la fondation de ce culte dépendant des mystères d'Éleusis et la composition d'hymnes et de chants d'initiation destinés à ce culte (τελεταί) furent les deux faits les plus anciens qu'on lui attribuât. Néanmoins, sous l'influence de diverses circonstances, la renommée d'Orphée grandit tellement qu'on le considéra comme le premier chanteur de l'âge héroïque, qu'on l'associa aux Argonautes[5] et que les miracles produits par la poésie et la musique au milieu d'une génération simple et inculte, furent ra-

[1] Ibycus chez Priscien, VI, 18, 92, t. I, 283 ed. Krehl (fr. 22, ed. Schneidewin), qui l'appelle ὀνομακλυτὸς Ὀρφής. Ibycus fleurissait vers 560-540 av. J. C.

[2] *Pyth.*, IV, 315.

[3] Hellanicus, chez Proclus, sur les *Œuvres et Jours* d'Hésiode, 631 (fragm. 75, ed. Sturz), et chez Proclus περὶ Ὁμήρου, dans l'Héphestion de Gaisford, p. 466 (fragm. 145, ed. Sturz).

[4] Phérécyde, dans les *Scholies* d'Apollonius, I, 23 (fragm. 18, ed. Sturz).

[5] Pindare, *Pyth.* IV. 315, ed. Heyne.

poésie proprement dite qui nécessairement exige le langage. Cependant, quand on cherche avec plus de soin la patrie de cette poésie d'hymnes thraces, on voit que c'est la Piérie, contrée située sur le penchant occidental de la chaîne de l'Olympe, au nord de la Thessalie, et formant la partie méridionale de l'Éméthée ou de la Macédoine, à laquelle se rapportent ces souvenirs. C'est là aussi que se trouvait ce Libethrion où les Muses, disait-on, avaient chanté l'hymne funèbre sur le tombeau d'Orphée. D'ailleurs, les poëtes anciens citent toujours comme patrie des Muses, la Piérie, et non la Thrace qu'Homère distingue expressément de la Piérie[1]. Ce ne fut que lorsque les Piériens furent menacés dans leur propre contrée par les princes macédoniens, qu'ils émigrèrent en partie en Thrace, en traversant le Strymon où Hérodote mentionne, lors du passage des Perses, les forts des Piériens[2]. Nous n'hésitons pas à considérer ces Piériens comme une tribu grecque, ne fût-ce qu'à cause de l'influence profonde et durable qu'ils exercèrent sur les Grecs. Les noms helléniques de leurs villages, rivières et sources confirment d'ailleurs cette hypothèse, bien qu'il faille convenir que, placés aux frontières de la nation grecque, ils ont pu adopter bien des choses des tribus voisines. Une branche des Phrygiens, si enclins à la religion enthousiaste, demeurait immédiatement à côté des Piériens, au pied du mont Bermios, où le roi Midas aurait tenu prisonnier dans ses jardins de roses Silène enivré. Dans toute

[1] *Iliade*, XIV, 226.
[2] Hérod., VII, 112.

cette région, un culte bachique, violent et enthousiaste, était répandu parmi les hommes et les femmes. On comprend aisément que l'émotion et l'excitation qu'il faisait éprouver aux âmes, aient contribué à les rendre accessibles à l'inspiration poétique. Ces mêmes Thraces ou Piériens demeuraient aussi, au temps antérieur aux émigrations dorienne et éolienne, dans un district de la Béotie et de la Phocide. Les historiens anciens avaient déjà conclu de la similitude de beaucoup de noms de localités au pied de l'Olympe, tels que Libethrion, Pimpleïs, Hélicon, etc., et des légendes des villes, qu'ils s'étaient établis autour de la montagne béotienne de l'Hélicon, dans le voisinage de Thespie et d'Ascra[1]. C'est au pied du Parnasse, en Phocide, qu'avait été située, disait-on, la ville de Daulis, résidence du roi thrace Térée, si connu par ses relations avec le roi attique Pandion et par la fable de la métamorphose de sa femme en rossignol. Cette histoire qui se retrouve sous d'autres formes en diverses contrées de la Grèce est une de ces fables simples qui naissaient facilement, parmi les premiers habitants de la Grèce, de la contemplation des phénomènes de la nature et de la vie muette des animaux. Le rossignol avec son chant nocturne et mélancolique leur semblait pleurer un enfant perdu dont ils croyaient entendre dans ses accents

[1] V. O. Müller, *Orchomène*, etc., p. 381 et s., sur les demeures du peuple macédonien. *Ibid.*, p. 12, 26, 35, 53. — (Pour des remarques contraires, voy. le compte rendu déjà cité de Fr. Ritter, *loc. cit.*, p. 126. E. M.) Cf. Bode, *de Orpheo*, p. 115, etc., et le même *Gesch. der epischen Dichtkunst der Hellenen*, p. 112-114. (K. H.)

le nom Itys, Itylos ; et la raison qui faisait supposer que jadis le rossignol avait demeuré dans cette contrée sous la forme d'un être humain, n'était autre que la réputation de cette contrée d'avoir été la patrie de l'art du chant où les Muses pouvaient accorder leurs dons même aux animaux, tandis que dans d'autres pays de la Grèce on racontait que les rossignols faisaient entendre leur chant mélodieux sur le tombeau de l'antique chanteur Orphée. De tout cela il résulte avec une certitude suffisante que lorsqu'on attribue à ces aèdes légendaires de l'Attique une origine thrace, il faut penser surtout à ces Thraces ou Piériens qui habitaient autour de l'Hélicon et du Parnasse dans le voisinage de l'Attique.

Une remarque se présente ici tout naturellement, c'est qu'à ces migrations des Piériens, se rattache aussi la diffusion en Grèce des sanctuaires des Muses qui, seules, parmi les dieux président à la poésie, puisque, chez les anciens poëtes, Apollon, à prendre les choses exactement, n'a affaire qu'au jeu de la cithare. Homère nomme les Muses les Olympiennes ; chez Hésiode, au commencement de la Théogonie, elles s'appellent les Héliconiennes quoique d'après l'opinion du poëte béotien, elles fussent nées sur l'Olympe et que leurs demeures fussent situées peu au-dessous du sommet le plus élevé de cette montagne où se dresse le palais de Zeus et d'où elles ne vont que de temps en temps à l'Hélicon pour se baigner dans l'Hippocrène et pour exécuter, sur le sommet de cette montagne béotienne, autour de l'autel de Zeus, leurs danses gracieuses. Eh bien, quand on réfléchit que la

même montagne sur laquelle florissait primitivement le culte des Muses, était représentée en même temps par la plus ancienne poésie grecque comme le siége commun des dieux où ils se retrouvent tous dans la maison de Zeus, quelle que soit la contrée qu'ils préfèrent d'ailleurs, il devient on ne peut plus probable que ce furent les chanteurs de ce pays, les antiques aèdes piériens, dont l'imagination a convoqué cette assemblée de dieux et en a fixé le caractère. La poésie épique, telle que nous la possédons dans les poëmes homériques, doit nécessairement avoir emprunté à une poésie plus ancienne ces idées reçues sur la structure de l'univers, sur les combats entre les dieux olympiens et les Titans, ces épithètes fixes des dieux qu'on leur donne sans égard aux circonstances parmi lesquelles ils paraissent et qui souvent ne sont pas le moins du monde d'accord avec le reste de la mythologie. Tout cela doit, en grande partie, être ramené à ces chanteurs piériens, chez lesquels il faut peut-être aussi chercher les premiers commencements du chant épique. Aussi Thamyris, le Thrace, quoiqu'on lui attribuât également des hymnes[1], semble de bonne heure avoir été considéré comme poëte épique. Car lorsque Homère raconte que Thamyris, le Thrace[2] (qui s'appelle ailleurs fils de Philammon, ce qui lui donnerait pour patrie le pays de Daulis), allait d'un prince à l'autre et que c'est précisément à son retour de

[1] Platon, *de Legibus*, VIII, 829.
[2] *Iliade*, II, 594-600.

chez Eurytus d'Œchalia, que les Muses avec lesquelles il s'était engagé dans une lutte de chant, le privèrent de la vue en même temps que de l'art du chant et du jeu de la cithare, il est bien plus naturel de songer à un poëte tel que Démodocus ou Phémius, qui entretient les princes attablés au banquet par le récit d'aventures héroïques, qu'à un pieux aède voué au culte des dieux et à leur illustration par des hymnes.

Ces remarques conduisent tout naturellement à l'étude du style épique de la poésie que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

L'ÉPOPÉE GRECQUE AVANT HOMÈRE

Les traces ne sont pas trop nombreuses qui permettent de suivre la poésie grecque sortant des vallées retirées de l'Olympe et de l'Hélicon pour se répandre chez tous les peuples d'origine hellénique et abandonnant les bosquets et les sanctuaires des dieux pour aller prendre place à la table des princes qui possédaient, à l'âge héroïque, toutes les contrées de la Grèce. L'accompagner dans ce passage, c'est assister en même temps

au développement de l'épopée jusqu'au point qu'elle atteignit dans les chants d'Homère.

Ce sont les poésies d'Homère elles-mêmes qui sont la source principale pour cette époque de la poésie grecque, puisque c'est à elles surtout que nous devons un tableau clair et exact (dans les lignes générales au moins) de l'âge que l'on est convenu d'appeler l'âge héroïque. Un des traits les plus importants de cet âge, c'est que, des trois classes dont se compose la société, nobles[1], hommes libres[2] et esclaves[3], la première seule jouissait d'une certaine considération; que dans la guerre, les nobles seuls accomplissaient des exploits, tandis que le peuple ne semble y figurer que pour leur fournir l'occasion de les accomplir. Ce sont les princes qui dans l'assemblée publique et dans les tribunaux parlent, délibèrent et jugent; le peuple se borne à prendre connaissance de leurs ordonnances, afin de s'y conformer. Sans doute il lui était permis de manifester jusqu'à un certain point son approbation ou sa censure, mais sans pouvoir donner une consécration quelconque à son opinion.

A côté de cette noblesse puissante par la force des armes, par ses possessions territoriales et par le nombre de ses esclaves, certains personnages savent acquérir par la supériorité de leurs connaissances et de leur éducation, une autorité que reconnaît la noblesse

[1] Ἄριστοι, ἀριστῆες, ἄνακτες, βασιλῆες, μέδοντες.

[2] Δῆμος, δήμου ἄνδρες.

[3] Δμῶες.

elle-même. Ce sont les prêtres, honorés par le peuple, à l'instar des dieux eux-mêmes[1]; les devins, qui prédisent l'avenir dans l'histoire des nations comme dans celle des individus, souvent, il est vrai, d'après des opinions superstitieuses, mais souvent aussi en écoutant un pressentiment instinctif de l'ordre éternel qui préside à la vie humaine; les hérauts, intermédiaires naturels dans toutes les négociations entre des personnes de rang divers, à cause de l'étendue de leur connaissances et de leur habitude de la parole; les artistes (δημιοεργοί) appelés d'un pays à l'autre, tant leur rares qualités sont appréciées[2]; les chanteurs enfin (ἀοιδοί) qui, bien qu'ils n'exerçassent point une autorité et une influence égale à celle des poëtes, croyaient cependant, en leur qualité de serviteurs des Muses, pouvoir prétendre à des égards respectueux[3]. C'est ainsi que lors du massacre des prétendants[4], Ulysse épargne la vie de leur chanteur, Phémius; et même dans les familles royales, cet état occupe un rang assez considérable, pour qu'Agamemnon, pendant l'expédition de Troie, confie son épouse à un chanteur fidèle[5].

Homère assigne aux chanteurs de l'âge héroïque une place importante dans les banquets, analogue à celle qu'occupent les Muses elles-mêmes dans le palais olym-

[1] Θεὸς δ' ὣς τίετο δήμῳ.
[2] *Odyssée*, XVII, 383 et s.
[3] Μουσάων θεράποντες.
[4] *Odyssée*, XXII, 344; cf. VIII, 479.
[5] *Odyssée*, III, 267.

pique de Zeus. Tel est chez les Phéaciens le rôle de Démodocus, poëte fécond en chants graves et plaisants, et dans la maison d'Ulysse, celui de Phémius que les douze prétendants de Pénélope y avaient amené de leurs palais d'Ithaque[1]. Le chant et la danse forment l'ornement des banquets[2], et sont pour les hommes de cet âge, le plus raffiné des plaisirs[3].

Il est probable que cette coutume de réciter les chants épiques aux banquets des princes dura longtemps chez les Grecs. La première ébauche de l'Iliade et de l'Odyssée a pu être destinée à une récitation dans le genre de celle que fait Démodocus de son célèbre poëme du combat d'Achille et d'Ulysse[4], ou de la prise de Troie par le cheval de bois[5]. Il n'est guère admissible, en tous cas, que ces poëmes aient été faits pour être chantés devant des réunions républicaines qu'auraient singulièrement froissées, ce semble, des sentences telles que : « Le gouvernement de plusieurs ne vaut rien ; qu'il y ait un seul chef, un seul roi[6]. » Lors même que Homère n'aurait vécu que plusieurs siècles après l'âge héroïque qui lui apparaissait comme un monde lointain et merveilleux, dont l'humanité dégénérée au physique et au moral était bien éloignée ; les

[1] *Odyssée*, XVI, 252.
[2] Ἀναθήματα δαιτός.
[3] *Odyssée*, XVII, 518.
[4] *Odyssée*, VIII, 74.
[5] *Odyssée*, VIII, 500.
[6] *Iliade*, II, 204.

menés à lui. Le culte phrygien de la grande mère des dieux, des Corybantes et d'autres êtres de ce genre avait également ses chanteurs et ses musiciens. Les Phrygiens, parents des Grecs, bien qu'ils en soient fort séparés, se distinguent de tous leurs voisins par le vil penchant aux cultes orgiastiques, c'est-à-dire à des cultes qui se célébraient avec une ivresse passionnée, produite et augmentée par une musique bruyante et des mouvements frénétiques. Ces excès se rencontrent également en Grèce, surtout aux bacchanales, sans qu'ils aient cependant jamais donné leur caractère à toute la religion, comme ce fut le cas en Phrygie. Le développement d'une musique toute particulière, notamment du jeu de flûte auquel on ajouta toujours en Grèce une puissance enivrante et excitante, était associé à ce culte. La tradition phrygienne attribuait l'invention de cette musique au démon Marsyas, connu aussi comme inventeur de la flûte et rival malheureux d'Apollon, à son élève Olympos, et à Hyagnis et on faisait remonter jusqu'à eux des nomes aux dieux phrygiens, composés dans le style du pays. Une branche de ce culte ainsi que de la musique et de la danse qui lui étaient propres, se répandit de bonne heure jusqu'en Crète dont les habitants primitifs semblent avoir été parents des Phrygiens.

Ce qu'il y a certainement de plus curieux parmi toutes les données qui nous sont parvenues sur le compte des antiques chanteurs de la Grèce, c'est que plusieurs d'entre eux, notamment ceux du groupe dionysiaque et démétrique, soient appelés Thraces. On ne saurait

supposer un instant que ce soit dans les temps historiques où les Thraces étaient méprisés comme une race barbare[1], que peut s'être formée cette opinion, qui attribue aux Thraces un mérite si essentiel dans la première civilisation de la Grèce : et nous sommes sûrs d'avoir ici une tradition des temps primitifs. Mais si nous entendions cette tradition de façon à nous représenter Eumolpos, Orphée, Musée, Thamyris comme frères de ces Edones, Odryses et Odomantes que les renseignements historiques nous désignent comme habitants de la Thrace et qui parlaient un dialecte tout à fait barbare, partant complétement inintelligible aux Grecs, il faudrait renoncer à jamais comprendre les notices sur les aèdes thraces et à les faire entrer dans l'enchaînement historique de la civilisation grecque. Car évidemment, dans ces premiers temps, où le commerce des peuples et la connaissance des langues étrangères étaient si limités, des aèdes qui chantaient dans une langue inintelligible ne pouvaient exercer, sur le développement intellectuel des Grecs, plus d'influence que le gazouillement des oiseaux. Il n'y avait guère que le langage muet de la mimique et de la danse, ainsi que la musique tout à fait indépendante du discours articulé, qui dans une période de ce genre pussent se répandre de peuple à peuple, et nous voyons en effet que la musique phrygienne passa en Grèce. Mais les chanteurs thraces sont toujours représentés comme les pères de la

[1] Cf. Thucydide, VII, 29

poésie proprement dite qui nécessairement exige le langage. Cependant, quand on cherche avec plus de soin la patrie de cette poésie d'hymnes thraces, on voit que c'est la Piérie, contrée située sur le penchant occidental de la chaîne de l'Olympe, au nord de la Thessalie, et formant la partie méridionale de l'Éméthée ou de la Macédoine, à laquelle se rapportent ces souvenirs. C'est là aussi que se trouvait ce Libethrion où les Muses, disait-on, avaient chanté l'hymne funèbre sur le tombeau d'Orphée. D'ailleurs, les poëtes anciens citent toujours comme patrie des Muses, la Piérie, et non la Thrace qu'Homère distingue expressément de la Piérie[1]. Ce ne fut que lorsque les Piériens furent menacés dans leur propre contrée par les princes macédoniens, qu'ils émigrèrent en partie en Thrace, en traversant le Strymon où Hérodote mentionne, lors du passage des Perses, les forts des Piériens[2]. Nous n'hésitons pas à considérer ces Piériens comme une tribu grecque, ne fût-ce qu'à cause de l'influence profonde et durable qu'ils exercèrent sur les Grecs. Les noms helléniques de leurs villages, rivières et sources confirment d'ailleurs cette hypothèse, bien qu'il faille convenir que, placés aux frontières de la nation grecque, ils ont pu adopter bien des choses des tribus voisines. Une branche des Phrygiens, si enclins à la religion enthousiaste, demeurait immédiatement à côté des Piériens, au pied du mont Bermios, où le roi Midas aurait tenu prisonnier dans ses jardins de roses Silène enivré. Dans toute

[1] *Iliade*, XIV, 226.
[2] Hérod., VII, 112.

cette région, un culte bachique, violent et enthousiaste, était répandu parmi les hommes et les femmes. On comprend aisément que l'émotion et l'excitation qu'il faisait éprouver aux âmes, aient contribué à les rendre accessibles à l'inspiration poétique. Ces mêmes Thraces ou Piériens demeuraient aussi, au temps antérieur aux émigrations dorienne et éolienne, dans un district de la Béotie et de la Phocide. Les historiens anciens avaient déjà conclu de la similitude de beaucoup de noms de localités au pied de l'Olympe, tels que Libethrion, Pimpleïs, Hélicon, etc., et des légendes des villes, qu'ils s'étaient établis autour de la montagne béotienne de l'Hélicon, dans le voisinage de Thespie et d'Ascra[1]. C'est au pied du Parnasse, en Phocide, qu'avait été située, disait-on, la ville de Daulis, résidence du roi thrace Térée, si connu par ses relations avec le roi attique Pandion et par la fable de la métamorphose de sa femme en rossignol. Cette histoire qui se retrouve sous d'autres formes en diverses contrées de la Grèce est une de ces fables simples qui naissaient facilement, parmi les premiers habitants de la Grèce, de la contemplation des phénomènes de la nature et de la vie muette des animaux. Le rossignol avec son chant nocturne et mélancolique leur semblait pleurer un enfant perdu dont ils croyaient entendre dans ses accents

[1] V. O. Müller, *Orchomène*, etc., p. 381 et s., sur les demeures du peuple macédonien. *Ibid.*, p. 12, 26, 35, 53. — (Pour des remarques contraires, voy. le compte rendu déjà cité de Fr. Ritter, *loc. cit.*, p. 126. E. M.) Cf. Bode, *de Orpheo*, p. 115, etc., et le même *Gesch. der epischen Dichtkunst der Hellenen*, p. 112-114. (K. H.)

le nom Itys, Itylos ; et la raison qui faisait supposer que jadis le rossignol avait demeuré dans cette contrée sous la forme d'un être humain, n'était autre que la réputation de cette contrée d'avoir été la patrie de l'art du chant où les Muses pouvaient accorder leurs dons même aux animaux, tandis que dans d'autres pays de la Grèce on racontait que les rossignols faisaient entendre leur chant mélodieux sur le tombeau de l'antique chanteur Orphée. De tout cela il résulte avec une certitude suffisante que lorsqu'on attribue à ces aèdes légendaires de l'Attique une origine thrace, il faut penser surtout à ces Thraces ou Piériens qui habitaient autour de l'Hélicon et du Parnasse dans le voisinage de l'Attique.

Une remarque se présente ici tout naturellement, c'est qu'à ces migrations des Piériens, se rattache aussi la diffusion en Grèce des sanctuaires des Muses qui, seules, parmi les dieux président à la poésie, puisque, chez les anciens poëtes, Apollon, à prendre les choses exactement, n'a affaire qu'au jeu de la cithare. Homère nomme les Muses les Olympiennes ; chez Hésiode, au commencement de la Théogonie, elles s'appellent les Héliconiennes quoique d'après l'opinion du poëte béotien, elles fussent nées sur l'Olympe et que leurs demeures fussent situées peu au-dessous du sommet le plus élevé de cette montagne où se dresse le palais de Zeus et d'où elles ne vont que de temps en temps à l'Hélicon pour se baigner dans l'Hippocrène et pour exécuter, sur le sommet de cette montagne béotienne, autour de l'autel de Zeus, leurs danses gracieuses. Eh bien, quand on réfléchit que la

même montagne sur laquelle florissait primitivement le culte des Muses, était représentée en même temps par la plus ancienne poésie grecque comme le siége commun des dieux où ils se retrouvent tous dans la maison de Zeus, quelle que soit la contrée qu'ils préfèrent d'ailleurs, il devient on ne peut plus probable que ce furent les chanteurs de ce pays, les antiques aèdes piériens, dont l'imagination a convoqué cette assemblée de dieux et en a fixé le caractère. La poésie épique, telle que nous la possédons dans les poëmes homériques, doit nécessairement avoir emprunté à une poésie plus ancienne ces idées reçues sur la structure de l'univers, sur les combats entre les dieux olympiens et les Titans, ces épithètes fixes des dieux qu'on leur donne sans égard aux circonstances parmi lesquelles ils paraissent et qui souvent ne sont pas le moins du monde d'accord avec le reste de la mythologie. Tout cela doit, en grande partie, être ramené à ces chanteurs piériens, chez lesquels il faut peut-être aussi chercher les premiers commencements du chant épique. Aussi Thamyris, le Thrace, quoiqu'on lui attribuât également des hymnes[1], semble de bonne heure avoir été considéré comme poëte épique. Car lorsque Homère raconte que Thamyris, le Thrace[2] (qui s'appelle ailleurs fils de Philammon, ce qui lui donnerait pour patrie le pays de Daulis), allait d'un prince à l'autre et que c'est précisément à son retour de

[1] Platon, *de Legibus*, VIII, 829.
[2] *Iliade*, II, 594-600.

chez Eurytus d'Œchalia, que les Muses avec lesquelles il s'était engagé dans une lutte de chant, le privèrent de la vue en même temps que de l'art du chant et du jeu de la cithare, il est bien plus naturel de songer à un poëte tel que Démodocus ou Phémius, qui entretient les princes attablés au banquet par le récit d'aventures héroïques, qu'à un pieux aède voué au culte des dieux et à leur illustration par des hymnes.

Ces remarques conduisent tout naturellement à l'étude du style épique de la poésie que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

L'ÉPOPÉE GRECQUE AVANT HOMÈRE

Les traces ne sont pas trop nombreuses qui permettent de suivre la poésie grecque sortant des vallées retirées de l'Olympe et de l'Hélicon pour se répandre chez tous les peuples d'origine hellénique et abandonnant les bosquets et les sanctuaires des dieux pour aller prendre place à la table des princes qui possédaient, à l'âge héroïque, toutes les contrées de la Grèce. L'accompagner dans ce passage, c'est assister en même temps

au développement de l'épopée jusqu'au point qu'elle atteignit dans les chants d'Homère.

Ce sont les poésies d'Homère elles-mêmes qui sont la source principale pour cette époque de la poésie grecque, puisque c'est à elles surtout que nous devons un tableau clair et exact (dans les lignes générales au moins) de l'âge que l'on est convenu d'appeler l'âge héroïque. Un des traits les plus importants de cet âge, c'est que, des trois classes dont se compose la société, nobles[1], hommes libres[2] et esclaves[3], la première seule jouissait d'une certaine considération ; que dans la guerre, les nobles seuls accomplissaient des exploits, tandis que le peuple ne semble y figurer que pour leur fournir l'occasion de les accomplir. Ce sont les princes qui dans l'assemblée publique et dans les tribunaux parlent, délibèrent et jugent ; le peuple se borne à prendre connaissance de leurs ordonnances, afin de s'y conformer. Sans doute il lui était permis de manifester jusqu'à un certain point son approbation ou sa censure, mais sans pouvoir donner une consécration quelconque à son opinion.

A côté de cette noblesse puissante par la force des armes, par ses possessions territoriales et par le nombre de ses esclaves, certains personnages savent acquérir par la supériorité de leurs connaissances et de leur éducation, une autorité que reconnaît la noblesse

[1] Ἄριστοι, ἀριστῆες, ἄνακτες, βασιλῆες, μέδοντες.

[2] Δῆμος, δήμου ἄνδρες.

[3] Δμῶες.

tèr et exerçait, au temps historique, la plus importante des fonctions sacerdotales, celle des hiérophantes. Ils tiraient évidemment leur nom de *beaux chanteurs* de leur fonction (εὖ μέλπεσθαι) qui consistait primitivement à chanter des hymnes ; c'est par la même raison, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, que l'Eumolpos primitif, leur aïeul, est appelé le Thrace. Une autre famille attique, celle des Lycomèdes, qui participa également plus tard au culte de Démétèr à Éleusis, s'occupait aussi de chanter des hymnes qu'on attribuait à Orphée, Musée et Pamphos. On peut se faire une idée des chants de ce Pamphos en se rappelant qu'il était censé avoir chanté la plus ancienne plainte sur le tombeau de Linos. Le nom de Musée qui ne signifie par lui-même qu'un chanteur inspiré par les Muses, est associé en Attique avec des hymnes à Démétèr, et Pausanias ne considère comme authentique parmi tant de poésies à lui attribuées, qu'un hymne adressé à cette déesse[1]. Cependant, quelque obscures que soient les circonstances qui se rapportent à son nom, il est évident que ce culte était de fort bonne heure accompagné de musique et de poésie. La tradition qualifie presque toujours Musée de Thrace; elle le compte au nombre des Eumolpides et le représente comme élève d'Orphée.

Le point le plus obscur de toute cette période primitive de la poésie grecque est incontestablement cet Orphée, le chanteur thrace, à cause des rares notices qu'en donnent les écrivains anciens,

[1] I, xxii, 7; cf. IV, 1.

les poëtes lyriques Ibycus[1] et Pindare[2], les historiens Hellanicus[3] et Phérécyde[4] et les tragiques Athéniens. Ce défaut de renseignements n'est nullement atténué par la quantité de légendes merveilleuses, ni par les poésies et fragments poétiques qui existent encore sous le nom d'Orphée. Il vaut mieux discuter ces ouvrages fabriqués plus tard dans la partie de cette histoire à laquelle ils appartiennent selon toute probabilité; disons cependant que le nom d'Orphée et les légendes qui s'y rapportent, se rattachent étroitement à l'idée et au culte d'un Dionysos régnant aux enfers (ζαγρεύς) et que la fondation de ce culte dépendant des mystères d'Éleusis et la composition d'hymnes et de chants d'initiation destinés à ce culte (τελεταί) furent les deux faits les plus anciens qu'on lui attribuât. Néanmoins, sous l'influence de diverses circonstances, la renommée d'Orphée grandit tellement qu'on le considéra comme le premier chanteur de l'âge héroïque, qu'on l'associa aux Argonautes[5] et que les miracles produits par la poésie et la musique au milieu d'une génération simple et inculte, furent ra-

[1] Ibycus chez Priscien, VI, 18, 92, t. I, 283 ed. Krehl (fr. 22, ed. Schneidewin), qui l'appelle ὀνομακλυτὸς Ὀρφής. Ibycus fleurissait vers 560-540 av. J. C.

[2] *Pyth.*, IV, 315.

[3] Hellanicus, chez Proclus, sur les *Œuvres et Jours* d'Hésiode, 631 (fragm. 75, ed. Sturz), et chez Proclus περὶ Ὁμήρου, dans l'Héphestion de Gaisford, p. 466 (fragm. 145, ed. Sturz).

[4] Phérécyde, dans les *Scholies* d'Apollonius, I, 23 (fragm. 18, ed. Sturz).

[5] Pindare, *Pyth.* IV. 315, ed. Heyne.

menés à lui. Le culte phrygien de la grande mère des dieux, des Corybantes et d'autres êtres de ce genre avait également ses chanteurs et ses musiciens. Les Phrygiens, parents des Grecs, bien qu'ils en soient fort séparés, se distinguent de tous leurs voisins par le vil penchant aux cultes orgiastiques, c'est-à-dire à des cultes qui se célébraient avec une ivresse passionnée, produite et augmentée par une musique bruyante et des mouvements frénétiques. Ces excès se rencontrent également en Grèce, surtout aux bacchanales, sans qu'ils aient cependant jamais donné leur caractère à toute la religion, comme ce fut le cas en Phrygie. Le développement d'une musique toute particulière, notamment du jeu de flûte auquel on ajouta toujours en Grèce une puissance enivrante et excitante, était associé à ce culte. La tradition phrygienne attribuait l'invention de cette musique au démon Marsyas, connu aussi comme inventeur de la flûte et rival malheureux d'Apollon, à son élève Olympos, et à Hyagnis et on faisait remonter jusqu'à eux des nomes aux dieux phrygiens, composés dans le style du pays. Une branche de ce culte ainsi que de la musique et de la danse qui lui étaient propres, se répandit de bonne heure jusqu'en Crète dont les habitants primitifs semblent avoir été parents des Phrygiens.

Ce qu'il y a certainement de plus curieux parmi toutes les données qui nous sont parvenues sur le compte des antiques chanteurs de la Grèce, c'est que plusieurs d'entre eux, notamment ceux du groupe dionysiaque et démétrique, soient appelés Thraces. On ne saurait

supposer un instant que ce soit dans les temps historiques où les Thraces étaient méprisés comme une race barbare[1], que peut s'être formée cette opinion, qui attribue aux Thraces un mérite si essentiel dans la première civilisation de la Grèce : et nous sommes sûrs d'avoir ici une tradition des temps primitifs. Mais si nous entendions cette tradition de façon à nous représenter Eumolpos, Orphée, Musée, Thamyris comme frères de ces Edones, Odryses et Odomantes que les renseignements historiques nous désignent comme habitants de la Thrace et qui parlaient un dialecte tout à fait barbare, partant complétement inintelligible aux Grecs, il faudrait renoncer à jamais comprendre les notices sur les aèdes thraces et à les faire entrer dans l'enchaînement historique de la civilisation grecque. Car évidemment, dans ces premiers temps, où le commerce des peuples et la connaissance des langues étrangères étaient si limités, des aèdes qui chantaient dans une langue inintelligible ne pouvaient exercer, sur le développement intellectuel des Grecs, plus d'influence que le gazouillement des oiseaux. Il n'y avait guère que le langage muet de la mimique et de la danse, ainsi que la musique tout à fait indépendante du discours articulé, qui dans une période de ce genre pussent se répandre de peuple à peuple, et nous voyons en effet que la musique phrygienne passa en Grèce. Mais les chanteurs thraces sont toujours représentés comme les pères de la

[1] Cf. Thucydide, VII, 29

poésie proprement dite qui nécessairement exige le langage. Cependant, quand on cherche avec plus de soin la patrie de cette poésie d'hymnes thraces, on voit que c'est la Piérie, contrée située sur le penchant occidental de la chaîne de l'Olympe, au nord de la Thessalie, et formant la partie méridionale de l'Éméthée ou de la Macédoine, à laquelle se rapportent ces souvenirs. C'est là aussi que se trouvait ce Libethrion où les Muses, disait-on, avaient chanté l'hymne funèbre sur le tombeau d'Orphée. D'ailleurs, les poëtes anciens citent toujours comme patrie des Muses, la Piérie, et non la Thrace qu'Homère distingue expressément de la Piérie[1]. Ce ne fut que lorsque les Piériens furent menacés dans leur propre contrée par les princes macédoniens, qu'ils émigrèrent en partie en Thrace, en traversant le Strymon où Hérodote mentionne, lors du passage des Perses, les forts des Piériens[2]. Nous n'hésitons pas à considérer ces Piériens comme une tribu grecque, ne fût-ce qu'à cause de l'influence profonde et durable qu'ils exercèrent sur les Grecs. Les noms helléniques de leurs villages, rivières et sources confirment d'ailleurs cette hypothèse, bien qu'il faille convenir que, placés aux frontières de la nation grecque, ils ont pu adopter bien des choses des tribus voisines. Une branche des Phrygiens, si enclins à la religion enthousiaste, demeurait immédiatement à côté des Piériens, au pied du mont Bermios, où le roi Midas aurait tenu prisonnier dans ses jardins de roses Silène enivré. Dans toute

[1] *Iliade*, XIV, 226.
[2] Hérod., VII, 112.

cette région, un culte bachique, violent et enthousiaste, était répandu parmi les hommes et les femmes. On comprend aisément que l'émotion et l'excitation qu'il faisait éprouver aux âmes, aient contribué à les rendre accessibles à l'inspiration poétique. Ces mêmes Thraces ou Piériens demeuraient aussi, au temps antérieur aux émigrations dorienne et éolienne, dans un district de la Béotie et de la Phocide. Les historiens anciens avaient déjà conclu de la similitude de beaucoup de noms de localités au pied de l'Olympe, tels que Libethrion, Pimpleïs, Hélicon, etc., et des légendes des villes, qu'ils s'étaient établis autour de la montagne béotienne de l'Hélicon, dans le voisinage de Thespie et d'Ascra[1]. C'est au pied du Parnasse, en Phocide, qu'avait été située, disait-on, la ville de Daulis, résidence du roi thrace Térée, si connu par ses relations avec le roi attique Pandion et par la fable de la métamorphose de sa femme en rossignol. Cette histoire qui se retrouve sous d'autres formes en diverses contrées de la Grèce est une de ces fables simples qui naissaient facilement, parmi les premiers habitants de la Grèce, de la contemplation des phénomènes de la nature et de la vie muette des animaux. Le rossignol avec son chant nocturne et mélancolique leur semblait pleurer un enfant perdu dont ils croyaient entendre dans ses accents

[1] V. O. Müller, *Orchomène*, etc., p. 381 et s., sur les demeures du peuple macédonien. *Ibid.*, p. 12, 26, 35, 53. — (Pour des remarques contraires, voy. le compte rendu déjà cité de Fr. Ritter, *loc. cit.*, p. 126. E. M.) Cf. Bode, *de Orpheo*, p. 115, etc., et le même *Gesch. der epischen Dichtkunst der Hellenen*, p. 112-114. (K. H.)

le nom Itys, Itylos ; et la raison qui faisait supposer que jadis le rossignol avait demeuré dans cette contrée sous la forme d'un être humain, n'était autre que la réputation de cette contrée d'avoir été la patrie de l'art du chant où les Muses pouvaient accorder leurs dons même aux animaux, tandis que dans d'autres pays de la Grèce on racontait que les rossignols faisaient entendre leur chant mélodieux sur le tombeau de l'antique chanteur Orphée. De tout cela il résulte avec une certitude suffisante que lorsqu'on attribue à ces aèdes légendaires de l'Attique une origine thrace, il faut penser surtout à ces Thraces ou Piériens qui habitaient autour de l'Hélicon et du Parnasse dans le voisinage de l'Attique.

Une remarque se présente ici tout naturellement, c'est qu'à ces migrations des Piériens, se rattache aussi la diffusion en Grèce des sanctuaires des Muses qui, seules, parmi les dieux président à la poésie, puisque, chez les anciens poëtes, Apollon, à prendre les choses exactement, n'a affaire qu'au jeu de la cithare. Homère nomme les Muses les Olympiennes ; chez Hésiode, au commencement de la Théogonie, elles s'appellent les Héliconiennes quoique d'après l'opinion du poëte béotien, elles fussent nées sur l'Olympe et que leurs demeures fussent situées peu au-dessous du sommet le plus élevé de cette montagne où se dresse le palais de Zeus et d'où elles ne vont que de temps en temps à l'Hélicon pour se baigner dans l'Hippocrène et pour exécuter, sur le sommet de cette montagne béotienne, autour de l'autel de Zeus, leurs danses gracieuses. Eh bien, quand on réfléchit que la

même montagne sur laquelle florissait primitivement le culte des Muses, était représentée en même temps par la plus ancienne poésie grecque comme le siége commun des dieux où ils se retrouvent tous dans la maison de Zeus, quelle que soit la contrée qu'ils préfèrent d'ailleurs, il devient on ne peut plus probable que ce furent les chanteurs de ce pays, les antiques aèdes piériens, dont l'imagination a convoqué cette assemblée de dieux et en a fixé le caractère. La poésie épique, telle que nous la possédons dans les poëmes homériques, doit nécessairement avoir emprunté à une poésie plus ancienne ces idées reçues sur la structure de l'univers, sur les combats entre les dieux olympiens et les Titans, ces épithètes fixes des dieux qu'on leur donne sans égard aux circonstances parmi lesquelles ils paraissent et qui souvent ne sont pas le moins du monde d'accord avec le reste de la mythologie. Tout cela doit, en grande partie, être ramené à ces chanteurs piériens, chez lesquels il faut peut-être aussi chercher les premiers commencements du chant épique. Aussi Thamyris, le Thrace, quoiqu'on lui attribuât également des hymnes[1], semble de bonne heure avoir été considéré comme poëte épique. Car lorsque Homère raconte que Thamyris, le Thrace[2] (qui s'appelle ailleurs fils de Philammon, ce qui lui donnerait pour patrie le pays de Daulis), allait d'un prince à l'autre et que c'est précisément à son retour de

[1] Platon, *de Legibus*, VIII, 829.

[2] *Iliade*, II, 594-600.

chez Eurytus d'Œchalia, que les Muses avec lesquelles il s'était engagé dans une lutte de chant, le privèrent de la vue en même temps que de l'art du chant et du jeu de la cithare, il est bien plus naturel de songer à un poëte tel que Démodocus ou Phémius, qui entretient les princes attablés au banquet par le récit d'aventures héroïques, qu'à un pieux aède voué au culte des dieux et à leur illustration par des hymnes.

Ces remarques conduisent tout naturellement à l'étude du style épique de la poésie que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

L'ÉPOPÉE GRECQUE AVANT HOMÈRE

Les traces ne sont pas trop nombreuses qui permettent de suivre la poésie grecque sortant des vallées retirées de l'Olympe et de l'Hélicon pour se répandre chez tous les peuples d'origine hellénique et abandonnant les bosquets et les sanctuaires des dieux pour aller prendre place à la table des princes qui possédaient, à l'âge héroïque, toutes les contrées de la Grèce. L'accompagner dans ce passage, c'est assister en même temps

au développement de l'épopée jusqu'au point qu'elle atteignit dans les chants d'Homère.

Ce sont les poésies d'Homère elles-mêmes qui sont la source principale pour cette époque de la poésie grecque, puisque c'est à elles surtout que nous devons un tableau clair et exact (dans les lignes générales au moins) de l'âge que l'on est convenu d'appeler l'âge héroïque. Un des traits les plus importants de cet âge, c'est que, des trois classes dont se compose la société, nobles[1], hommes libres[2] et esclaves[3], la première seule jouissait d'une certaine considération ; que dans la guerre, les nobles seuls accomplissaient des exploits, tandis que le peuple ne semble y figurer que pour leur fournir l'occasion de les accomplir. Ce sont les princes qui dans l'assemblée publique et dans les tribunaux parlent, délibèrent et jugent ; le peuple se borne à prendre connaissance de leurs ordonnances, afin de s'y conformer. Sans doute il lui était permis de manifester jusqu'à un certain point son approbation ou sa censure, mais sans pouvoir donner une consécration quelconque à son opinion.

A côté de cette noblesse puissante par la force des armes, par ses possessions territoriales et par le nombre de ses esclaves, certains personnages savent acquérir par la supériorité de leurs connaissances et de leur éducation, une autorité que reconnaît la noblesse

[1] Ἄριστοι, ἀριστῆες, ἄνακτες, βασιλῆες, μέδοντες.

[2] Δῆμος, δήμου ἄνδρες.

[3] Δμῶες.

elle-même. Ce sont les prêtres, honorés par le peuple, à l'instar des dieux eux-mêmes[1] ; les devins, qui prédisent l'avenir dans l'histoire des nations comme dans celle des individus, souvent, il est vrai, d'après des opinions superstitieuses, mais souvent aussi en écoutant un pressentiment instinctif de l'ordre éternel qui préside à la vie humaine ; les hérauts, intermédiaires naturels dans toutes les négociations entre des personnes de rang divers, à cause de l'étendue de leur connaissances et de leur habitude de la parole ; les artistes (δημιοεργοί) appelés d'un pays à l'autre, tant leur rares qualités sont appréciées[2] ; les chanteurs enfin (ἀοιδοί) qui, bien qu'ils n'exerçassent point une autorité et une influence égale à celle des poëtes, croyaient cependant, en leur qualité de serviteurs des Muses, pouvoir prétendre à des égards respectueux[3]. C'est ainsi que lors du massacre des prétendants[4], Ulysse épargne la vie de leur chanteur, Phémius ; et même dans les familles royales, cet état occupe un rang assez considérable, pour qu'Agamemnon, pendant l'expédition de Troie, confie son épouse à un chanteur fidèle[5].

Homère assigne aux chanteurs de l'âge héroïque une place importante dans les banquets, analogue à celle qu'occupent les Muses elles-mêmes dans le palais olym-

[1] Θεῶς δ' ὥς τίετο δήμῳ.
[2] *Odyssée*, XVII, 383 et s.
[3] Μουσάων θεράποντες.
[4] *Odyssée*, XXII, 344 ; cf. VIII, 479.
[5] *Odyssée*, III, 267.

pique de Zeus. Tel est chez les Phéaciens le rôle de Démodocus, poëte fécond en chants graves et plaisants, et dans la maison d'Ulysse, celui de Phémius que les douze prétendants de Pénélope y avaient amené de leurs palais d'Ithaque[1]. Le chant et la danse forment l'ornement des banquets[2], et sont pour les hommes de cet âge, le plus raffiné des plaisirs[3].

Il est probable que cette coutume de réciter les chants épiques aux banquets des princes dura longtemps chez les Grecs. La première ébauche de l'Iliade et de l'Odyssée a pu être destinée à une récitation dans le genre de celle que fait Démodocus de son célèbre poëme du combat d'Achille et d'Ulysse[4], ou de la prise de Troie par le cheval de bois[5]. Il n'est guère admissible, en tous cas, que ces poëmes aient été faits pour être chantés devant des réunions républicaines qu'auraient singulièrement froissées, ce semble, des sentences telles que : « Le gouvernement de plusieurs ne vaut rien ; qu'il y ait un seul chef, un seul roi[6]. » Lors même que Homère n'aurait vécu que plusieurs siècles après l'âge héroïque qui lui apparaissait comme un monde lointain et merveilleux, dont l'humanité dégénérée au physique et au moral était bien éloignée ; les

[1] *Odyssée*, XVI, 252.
[2] Ἀναθήματα δαιτός.
[3] *Odyssée*, XVII, 518.
[4] *Odyssée*, VIII, 74.
[5] *Odyssée*, VIII, 500.
[6] *Iliade*, II, 204.

tèr et exerçait, au temps historique, la plus importante des fonctions sacerdotales, celle des hiérophantes. Ils tiraient évidemment leur nom de *beaux chanteurs* de leur fonction (εὖ μέλπεσθαι) qui consistait primitivement à chanter des hymnes ; c'est par la même raison, ainsi que nous aurons l'occasion de le voir, que l'Eumolpos primitif, leur aïeul, est appelé le Thrace. Une autre famille attique, celle des Lycomèdes, qui participa également plus tard au culte de Démétèr à Éleusis, s'occupait aussi de chanter des hymnes qu'on attribuait à Orphée, Musée et Pamphos. On peut se faire une idée des chants de ce Pamphos en se rappelant qu'il était censé avoir chanté la plus ancienne plainte sur le tombeau de Linos. Le nom de Musée qui ne signifie par lui-même qu'un chanteur inspiré par les Muses, est associé en Attique avec des hymnes à Démétèr, et Pausanias ne considère comme authentique parmi tant de poésies à lui attribuées, qu'un hymne adressé à cette déesse[1]. Cependant, quelque obscures que soient les circonstances qui se rapportent à son nom, il est évident que ce culte était de fort bonne heure accompagné de musique et de poésie. La tradition qualifie presque toujours Musée de Thrace ; elle le compte au nombre des Eumolpides et le représente comme élève d'Orphée.

Le point le plus obscur de toute cette période primitive de la poésie grecque est incontestablement cet Orphée, le chanteur thrace, à cause des rares notices qu'en donnent les écrivains anciens,

[1] I, xxii, 7 ; cf. IV, 1.

les poëtes lyriques Ibycus[1] et Pindare[2], les historiens Hellanicus[3] et Phérécyde[4] et les tragiques Athéniens. Ce défaut de renseignements n'est nullement atténué par la quantité de légendes merveilleuses, ni par les poésies et fragments poétiques qui existent encore sous le nom d'Orphée. Il vaut mieux discuter ces ouvrages fabriqués plus tard dans la partie de cette histoire à laquelle ils appartiennent selon toute probabilité; disons cependant que le nom d'Orphée et les légendes qui s'y rapportent, se rattachent étroitement à l'idée et au culte d'un Dionysos régnant aux enfers (ζαγρεύς) et que la fondation de ce culte dépendant des mystères d'Éleusis et la composition d'hymnes et de chants d'initiation destinés à ce culte (τελεταί) furent les deux faits les plus anciens qu'on lui attribuât. Néanmoins, sous l'influence de diverses circonstances, la renommée d'Orphée grandit tellement qu'on le considéra comme le premier chanteur de l'âge héroïque, qu'on l'associa aux Argonautes[5] et que les miracles produits par la poésie et la musique au milieu d'une génération simple et inculte, furent ra-

[1] Ibycus chez Priscien, VI, 18, 92, t. I, 283 ed. Krehl (fr. 22, ed. Schneidewin), qui l'appelle ὀνομακλυτὸς Ὀρφῆς. Ibycus fleurissait vers 560-540 av. J. C.

[2] *Pyth.*, IV, 315.

[3] Hellanicus, chez Proclus, sur les *Œuvres et Jours* d'Hésiode, 631 (fragm. 75, ed. Sturz), et chez Proclus περὶ Ὁμήρου, dans l'Héphestion de Gaisford, p. 466 (fragm. 145, ed. Sturz).

[4] Phérécyde, dans les *Scholies* d'Apollonius, I, 23 (fragm. 18, ed. Sturz).

[5] Pindare, *Pyth.* IV. 315, ed. Heyne.

menés à lui. Le culte phrygien de la grande mère des dieux, des Corybantes et d'autres êtres de ce genre avait également ses chanteurs et ses musiciens. Les Phrygiens, parents des Grecs, bien qu'ils en soient fort séparés, se distinguent de tous leurs voisins par le vil penchant aux cultes orgiastiques, c'est-à-dire à des cultes qui se célébraient avec une ivresse passionnée, produite et augmentée par une musique bruyante et des mouvements frénétiques. Ces excès se rencontrent également en Grèce, surtout aux bacchanales, sans qu'ils aient cependant jamais donné leur caractère à toute la religion, comme ce fut le cas en Phrygie. Le développement d'une musique toute particulière, notamment du jeu de flûte auquel on ajouta toujours en Grèce une puissance enivrante et excitante, était associé à ce culte. La tradition phrygienne attribuait l'invention de cette musique au démon Marsyas, connu aussi comme inventeur de la flûte et rival malheureux d'Apollon, à son élève Olympos, et à Hyagnis et on faisait remonter jusqu'à eux des nomes aux dieux phrygiens, composés dans le style du pays. Une branche de ce culte ainsi que de la musique et de la danse qui lui étaient propres, se répandit de bonne heure jusqu'en Crète dont les habitants primitifs semblent avoir été parents des Phrygiens.

Ce qu'il y a certainement de plus curieux parmi toutes les données qui nous sont parvenues sur le compte des antiques chanteurs de la Grèce, c'est que plusieurs d'entre eux, notamment ceux du groupe dionysiaque et démétrique, soient appelés Thraces. On ne saurait

supposer un instant que ce soit dans les temps historiques où les Thraces étaient méprisés comme une race barbare[1], que peut s'être formée cette opinion, qui attribue aux Thraces un mérite si essentiel dans la première civilisation de la Grèce : et nous sommes sûrs d'avoir ici une tradition des temps primitifs. Mais si nous entendions cette tradition de façon à nous représenter Eumolpos, Orphée, Musée, Thamyris comme frères de ces Edones, Odryses et Odomantes que les renseignements historiques nous désignent comme habitants de la Thrace et qui parlaient un dialecte tout à fait barbare, partant complétement inintelligible aux Grecs, il faudrait renoncer à jamais comprendre les notices sur les aèdes thraces et à les faire entrer dans l'enchaînement historique de la civilisation grecque. Car évidemment, dans ces premiers temps, où le commerce des peuples et la connaissance des langues étrangères étaient si limités, des aèdes qui chantaient dans une langue inintelligible ne pouvaient exercer, sur le développement intellectuel des Grecs, plus d'influence que le gazouillement des oiseaux. Il n'y avait guère que le langage muet de la mimique et de la danse, ainsi que la musique tout à fait indépendante du discours articulé, qui dans une période de ce genre pussent se répandre de peuple à peuple, et nous voyons en effet que la musique phrygienne passa en Grèce. Mais les chanteurs thraces sont toujours représentés comme les pères de la

[1] Cf. Thucydide, VII, 29

poésie proprement dite qui nécessairement exige le langage. Cependant, quand on cherche avec plus de soin la patrie de cette poésie d'hymnes thraces, on voit que c'est la Piérie, contrée située sur le penchant occidental de la chaîne de l'Olympe, au nord de la Thessalie, et formant la partie méridionale de l'Émêthée ou de la Macédoine, à laquelle se rapportent ces souvenirs. C'est là aussi que se trouvait ce Libethrion où les Muses, disait-on, avaient chanté l'hymne funèbre sur le tombeau d'Orphée. D'ailleurs, les poëtes anciens citent toujours comme patrie des Muses, la Piérie, et non la Thrace qu'Homère distingue expressément de la Piérie[1]. Ce ne fut que lorsque les Piériens furent menacés dans leur propre contrée par les princes macédoniens, qu'ils émigrèrent en partie en Thrace, en traversant le Strymon où Hérodote mentionne, lors du passage des Perses, les forts des Piériens[2]. Nous n'hésitons pas à considérer ces Piériens comme une tribu grecque, ne fût-ce qu'à cause de l'influence profonde et durable qu'ils exercèrent sur les Grecs. Les noms helléniques de leurs villages, rivières et sources confirment d'ailleurs cette hypothèse, bien qu'il faille convenir que, placés aux frontières de la nation grecque, ils ont pu adopter bien des choses des tribus voisines. Une branche des Phrygiens, si enclins à la religion enthousiaste, demeurait immédiatement à côté des Piériens, au pied du mont Bermios, où le roi Midas aurait tenu prisonnier dans ses jardins de roses Silène enivré. Dans toute

[1] *Iliade*, XIV, 226.
[2] Hérod., VII, 112.

cette région, un culte bachique, violent et enthousiaste, était répandu parmi les hommes et les femmes. On comprend aisément que l'émotion et l'excitation qu'il faisait éprouver aux âmes, aient contribué à les rendre accessibles à l'inspiration poétique. Ces mêmes Thraces ou Piériens demeuraient aussi, au temps antérieur aux émigrations dorienne et éolienne, dans un district de la Béotie et de la Phocide. Les historiens anciens avaient déjà conclu de la similitude de beaucoup de noms de localités au pied de l'Olympe, tels que Libethrion, Pimpleïs, Hélicon, etc., et des légendes des villes, qu'ils s'étaient établis autour de la montagne béotienne de l'Hélicon, dans le voisinage de Thespie et d'Ascra[1]. C'est au pied du Parnasse, en Phocide, qu'avait été située, disait-on, la ville de Daulis, résidence du roi thrace Térée, si connu par ses relations avec le roi attique Pandion et par la fable de la métamorphose de sa femme en rossignol. Cette histoire qui se retrouve sous d'autres formes en diverses contrées de la Grèce est une de ces fables simples qui naissaient facilement, parmi les premiers habitants de la Grèce, de la contemplation des phénomènes de la nature et de la vie muette des animaux. Le rossignol avec son chant nocturne et mélancolique leur semblait pleurer un enfant perdu dont ils croyaient entendre dans ses accents

[1] V. O. Müller, *Orchomène*, etc., p. 381 et s., sur les demeures du peuple macédonien. *Ibid.*, p. 12, 26, 35, 53. — (Pour des remarques contraires, voy. le compte rendu déjà cité de Fr. Ritter, *loc. cit.*, p. 126. E. M.) Cf. Bode, *de Orpheo*, p. 115, etc., et le même *Gesch. der epischen Dichtkunst der Hellenen*, p. 112-114. (K. H.)

le nom Itys, Itylos ; et la raison qui faisait supposer que jadis le rossignol avait demeuré dans cette contrée sous la forme d'un être humain, n'était autre que la réputation de cette contrée d'avoir été la patrie de l'art du chant où les Muses pouvaient accorder leurs dons même aux animaux, tandis que dans d'autres pays de la Grèce on racontait que les rossignols faisaient entendre leur chant mélodieux sur le tombeau de l'antique chanteur Orphée. De tout cela il résulte avec une certitude suffisante que lorsqu'on attribue à ces aèdes légendaires de l'Attique une origine thrace, il faut penser surtout à ces Thraces ou Piériens qui habitaient autour de l'Hélicon et du Parnasse dans le voisinage de l'Attique.

Une remarque se présente ici tout naturellement, c'est qu'à ces migrations des Piériens, se rattache aussi la diffusion en Grèce des sanctuaires des Muses qui, seules, parmi les dieux président à la poésie, puisque, chez les anciens poëtes, Apollon, à prendre les choses exactement, n'a affaire qu'au jeu de la cithare. Homère nomme les Muses les Olympiennes ; chez Hésiode, au commencement de la Théogonie, elles s'appellent les Héliconiennes quoique d'après l'opinion du poëte béotien, elles fussent nées sur l'Olympe et que leurs demeures fussent situées peu au-dessous du sommet le plus élevé de cette montagne où se dresse le palais de Zeus et d'où elles ne vont que de temps en temps à l'Hélicon pour se baigner dans l'Hippocrène et pour exécuter, sur le sommet de cette montagne béotienne, autour de l'autel de Zeus, leurs danses gracieuses. Eh bien, quand on réfléchit que la

même montagne sur laquelle florissait primitivement le culte des Muses, était représentée en même temps par la plus ancienne poésie grecque comme le siége commun des dieux où ils se retrouvent tous dans la maison de Zeus, quelle que soit la contrée qu'ils préfèrent d'ailleurs, il devient on ne peut plus probable que ce furent les chanteurs de ce pays, les antiques aèdes piériens, dont l'imagination a convoqué cette assemblée de dieux et en a fixé le caractère. La poésie épique, telle que nous la possédons dans les poëmes homériques, doit nécessairement avoir emprunté à une poésie plus ancienne ces idées reçues sur la structure de l'univers, sur les combats entre les dieux olympiens et les Titans, ces épithètes fixes des dieux qu'on leur donne sans égard aux circonstances parmi lesquelles ils paraissent et qui souvent ne sont pas le moins du monde d'accord avec le reste de la mythologie. Tout cela doit, en grande partie, être ramené à ces chanteurs piériens, chez lesquels il faut peut-être aussi chercher les premiers commencements du chant épique. Aussi Thamyris, le Thrace, quoiqu'on lui attribuât également des hymnes[1], semble de bonne heure avoir été considéré comme poëte épique. Car lorsque Homère raconte que Thamyris, le Thrace[2] (qui s'appelle ailleurs fils de Philammon, ce qui lui donnerait pour patrie le pays de Daulis), allait d'un prince à l'autre et que c'est précisément à son retour de

[1] Platon, *de Legibus*, VIII, 829.

[2] *Iliade*, II, 594-600.

chez Eurytus d'Œchalia, que les Muses avec lesquelles il s'était engagé dans une lutte de chant, le privèrent de la vue en même temps que de l'art du chant et du jeu de la cithare, il est bien plus naturel de songer à un poëte tel que Démodocus ou Phémius, qui entretient les princes attablés au banquet par le récit d'aventures héroïques, qu'à un pieux aède voué au culte des dieux et à leur illustration par des hymnes.

Ces remarques conduisent tout naturellement à l'étude du style épique de la poésie que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

L'ÉPOPÉE GRECQUE AVANT HOMÈRE

Les traces ne sont pas trop nombreuses qui permettent de suivre la poésie grecque sortant des vallées retirées de l'Olympe et de l'Hélicon pour se répandre chez tous les peuples d'origine hellénique et abandonnant les bosquets et les sanctuaires des dieux pour aller prendre place à la table des princes qui possédaient, à l'âge héroïque, toutes les contrées de la Grèce. L'accompagner dans ce passage, c'est assister en même temps

au développement de l'épopée jusqu'au point qu'elle atteignit dans les chants d'Homère.

Ce sont les poésies d'Homère elles-mêmes qui sont la source principale pour cette époque de la poésie grecque, puisque c'est à elles surtout que nous devons un tableau clair et exact (dans les lignes générales au moins) de l'âge que l'on est convenu d'appeler l'âge héroïque. Un des traits les plus importants de cet âge, c'est que, des trois classes dont se compose la société, nobles[1], hommes libres[2] et esclaves[3], la première seule jouissait d'une certaine considération ; que dans la guerre, les nobles seuls accomplissaient des exploits, tandis que le peuple ne semble y figurer que pour leur fournir l'occasion de les accomplir. Ce sont les princes qui dans l'assemblée publique et dans les tribunaux parlent, délibèrent et jugent ; le peuple se borne à prendre connaissance de leurs ordonnances, afin de s'y conformer. Sans doute il lui était permis de manifester jusqu'à un certain point son approbation ou sa censure, mais sans pouvoir donner une consécration quelconque à son opinion.

A côté de cette noblesse puissante par la force des armes, par ses possessions territoriales et par le nombre de ses esclaves, certains personnages savent acquérir par la supériorité de leurs connaissances et de leur éducation, une autorité que reconnaît la noblesse

[1] Ἄριστοι, ἀριστῆες, ἄνακτες, βασιλῆες, μέδοντες.

[2] Δῆμος, δήμου ἄνδρες.

[3] Δμῶες.

elle-même. Ce sont les prêtres, honorés par le peuple, à l'instar des dieux eux-mêmes[1]; les devins, qui prédisent l'avenir dans l'histoire des nations comme dans celle des individus, souvent, il est vrai, d'après des opinions superstitieuses, mais souvent aussi en écoutant un pressentiment instinctif de l'ordre éternel qui préside à la vie humaine; les hérauts, intermédiaires naturels dans toutes les négociations entre des personnes de rang divers, à cause de l'étendue de leur connaissances et de leur habitude de la parole; les artistes (δημιοεργοί) appelés d'un pays à l'autre, tant leur rares qualités sont appréciées[2]; les chanteurs enfin (ἀοιδοί) qui, bien qu'ils n'exerçassent point une autorité et une influence égale à celle des poëtes, croyaient cependant, en leur qualité de serviteurs des Muses, pouvoir prétendre à des égards respectueux[3]. C'est ainsi que lors du massacre des prétendants[4], Ulysse épargne la vie de leur chanteur, Phémius; et même dans les familles royales, cet état occupe un rang assez considérable, pour qu'Agamemnon, pendant l'expédition de Troie, confie son épouse à un chanteur fidèle[5].

Homère assigne aux chanteurs de l'âge héroïque une place importante dans les banquets, analogue à celle qu'occupent les Muses elles-mêmes dans le palais olym-

[1] Θεῶς δ' ὣς τίετο δήμῳ.

[2] *Odyssée*, XVII, 383 et s.

[3] Μουσάων θεράποντες.

[4] *Odyssée*, XXII, 344; cf. VIII, 479.

[5] *Odyssée*, III, 267.

pique de Zeus. Tel est chez les Phéaciens le rôle de Démodocus, poëte fécond en chants graves et plaisants, et dans la maison d'Ulysse, celui de Phémius que les douze prétendants de Pénélope y avaient amené de leurs palais d'Ithaque[1]. Le chant et la danse forment l'ornement des banquets[2], et sont pour les hommes de cet âge, le plus raffiné des plaisirs[3].

Il est probable que cette coutume de réciter les chants épiques aux banquets des princes dura longtemps chez les Grecs. La première ébauche de l'Iliade et de l'Odyssée a pu être destinée à une récitation dans le genre de celle que fait Démodocus de son célèbre poëme du combat d'Achille et d'Ulysse[4], ou de la prise de Troie par le cheval de bois[5]. Il n'est guère admissible, en tous cas, que ces poëmes aient été faits pour être chantés devant des réunions républicaines qu'auraient singulièrement froissées, ce semble, des sentences telles que : « Le gouvernement de plusieurs ne vaut rien ; qu'il y ait un seul chef, un seul roi[6]. » Lors même que Homère n'aurait vécu que plusieurs siècles après l'âge héroïque qui lui apparaissait comme un monde lointain et merveilleux, dont l'humanité dégénérée au physique et au moral était bien éloignée ; les

[1] *Odyssée*, XVI, 252.
[2] Ἀναθήματα δαιτός.
[3] *Odyssée*, XVII, 518.
[4] *Odyssée*, VIII, 74.
[5] *Odyssée*, VIII, 500.
[6] *Iliade*, II, 204.

menés à lui. Le culte phrygien de la grande mère des dieux, des Corybantes et d'autres êtres de ce genre avait également ses chanteurs et ses musiciens. Les Phrygiens, parents des Grecs, bien qu'ils en soient fort séparés, se distinguent de tous leurs voisins par le vil penchant aux cultes orgiastiques, c'est-à-dire à des cultes qui se célébraient avec une ivresse passionnée, produite et augmentée par une musique bruyante et des mouvements frénétiques. Ces excès se rencontrent également en Grèce, surtout aux bacchanales, sans qu'ils aient cependant jamais donné leur caractère à toute la religion, comme ce fut le cas en Phrygie. Le développement d'une musique toute particulière, notamment du jeu de flûte auquel on ajouta toujours en Grèce une puissance enivrante et excitante, était associé à ce culte. La tradition phrygienne attribuait l'invention de cette musique au démon Marsyas, connu aussi comme inventeur de la flûte et rival malheureux d'Apollon, à son élève Olympos, et à Hyagnis et on faisait remonter jusqu'à eux des nomes aux dieux phrygiens, composés dans le style du pays. Une branche de ce culte ainsi que de la musique et de la danse qui lui étaient propres, se répandit de bonne heure jusqu'en Crète dont les habitants primitifs semblent avoir été parents des Phrygiens.

Ce qu'il y a certainement de plus curieux parmi toutes les données qui nous sont parvenues sur le compte des antiques chanteurs de la Grèce, c'est que plusieurs d'entre eux, notamment ceux du groupe dionysiaque et démétrique, soient appelés Thraces. On ne saurait

supposer un instant que ce soit dans les temps historiques où les Thraces étaient méprisés comme une race barbare[1], que peut s'être formée cette opinion, qui attribue aux Thraces un mérite si essentiel dans la première civilisation de la Grèce : et nous sommes sûrs d'avoir ici une tradition des temps primitifs. Mais si nous entendions cette tradition de façon à nous représenter Eumolpos, Orphée, Musée, Thamyris comme frères de ces Edones, Odryses et Odomantes que les renseignements historiques nous désignent comme habitants de la Thrace et qui parlaient un dialecte tout à fait barbare, partant complétement inintelligible aux Grecs, il faudrait renoncer à jamais comprendre les notices sur les aèdes thraces et à les faire entrer dans l'enchaînement historique de la civilisation grecque. Car évidemment, dans ces premiers temps, où le commerce des peuples et la connaissance des langues étrangères étaient si limités, des aèdes qui chantaient dans une langue inintelligible ne pouvaient exercer, sur le développement intellectuel des Grecs, plus d'influence que le gazouillement des oiseaux. Il n'y avait guère que le langage muet de la mimique et de la danse, ainsi que la musique tout à fait indépendante du discours articulé, qui dans une période de ce genre pussent se répandre de peuple à peuple, et nous voyons en effet que la musique phrygienne passa en Grèce. Mais les chanteurs thraces sont toujours représentés comme les pères de la

[1] Cf. Thucydide, VII, 29

poésie proprement dite qui nécessairement exige le langage. Cependant, quand on cherche avec plus de soin la patrie de cette poésie d'hymnes thraces, on voit que c'est la Piérie, contrée située sur le penchant occidental de la chaîne de l'Olympe, au nord de la Thessalie, et formant la partie méridionale de l'Émétheé ou de la Macédoine, à laquelle se rapportent ces souvenirs. C'est là aussi que se trouvait ce Libethrion où les Muses, disait-on, avaient chanté l'hymne funèbre sur le tombeau d'Orphée. D'ailleurs, les poëtes anciens citent toujours comme patrie des Muses, la Piérie, et non la Thrace qu'Homère distingue expressément de la Piérie [1]. Ce ne fut que lorsque les Piériens furent menacés dans leur propre contrée par les princes macédoniens, qu'ils émigrèrent en partie en Thrace, en traversant le Strymon où Hérodote mentionne, lors du passage des Perses, les forts des Piériens [2]. Nous n'hésitons pas à considérer ces Piériens comme une tribu grecque, ne fût-ce qu'à cause de l'influence profonde et durable qu'ils exercèrent sur les Grecs. Les noms helléniques de leurs villages, rivières et sources confirment d'ailleurs cette hypothèse, bien qu'il faille convenir que, placés aux frontières de la nation grecque, ils ont pu adopter bien des choses des tribus voisines. Une branche des Phrygiens, si enclins à la religion enthousiaste, demeurait immédiatement à côté des Piériens, au pied du mont Bermios, où le roi Midas aurait tenu prisonnier dans ses jardins de roses Silène enivré. Dans toute

[1] *Iliade*, XIV, 226.
[2] Hérod., VII, 112.

cette région, un culte bachique, violent et enthousiaste, était répandu parmi les hommes et les femmes. On comprend aisément que l'émotion et l'excitation qu'il faisait éprouver aux âmes, aient contribué à les rendre accessibles à l'inspiration poétique. Ces mêmes Thraces ou Piériens demeuraient aussi, au temps antérieur aux émigrations dorienne et éolienne, dans un district de la Béotie et de la Phocide. Les historiens anciens avaient déjà conclu de la similitude de beaucoup de noms de localités au pied de l'Olympe, tels que Libethrion, Pimpleïs, Hélicon, etc., et des légendes des villes, qu'ils s'étaient établis autour de la montagne béotienne de l'Hélicon, dans le voisinage de Thespie et d'Ascra[1]. C'est au pied du Parnasse, en Phocide, qu'avait été située, disait-on, la ville de Daulis, résidence du roi thrace Térée, si connu par ses relations avec le roi attique Pandion et par la fable de la métamorphose de sa femme en rossignol. Cette histoire qui se retrouve sous d'autres formes en diverses contrées de la Grèce est une de ces fables simples qui naissaient facilement, parmi les premiers habitants de la Grèce, de la contemplation des phénomènes de la nature et de la vie muette des animaux. Le rossignol avec son chant nocturne et mélancolique leur semblait pleurer un enfant perdu dont ils croyaient entendre dans ses accents

[1] V. O. Müller, *Orchomène*, etc., p. 381 et s., sur les demeures du peuple macédonien. *Ibid.*, p. 12, 26, 35, 53. — (Pour des remarques contraires, voy. le compte rendu déjà cité de Fr. Ritter, *loc. cit.*, p. 126. E. M.) Cf. Bode, *de Orpheo*, p. 115, etc., et le même *Gesch. der epischen Dichtkunst der Hellenen*, p. 112-114. (K. H.)

le nom Itys, Itylos ; et la raison qui faisait supposer que jadis le rossignol avait demeuré dans cette contrée sous la forme d'un être humain, n'était autre que la réputation de cette contrée d'avoir été la patrie de l'art du chant où les Muses pouvaient accorder leurs dons même aux animaux, tandis que dans d'autres pays de la Grèce on racontait que les rossignols faisaient entendre leur chant mélodieux sur le tombeau de l'antique chanteur Orphée. De tout cela il résulte avec une certitude suffisante que lorsqu'on attribue à ces aèdes légendaires de l'Attique une origine thrace, il faut penser surtout à ces Thraces ou Piériens qui habitaient autour de l'Hélicon et du Parnasse dans le voisinage de l'Attique.

Une remarque se présente ici tout naturellement, c'est qu'à ces migrations des Piériens, se rattache aussi la diffusion en Grèce des sanctuaires des Muses qui, seules, parmi les dieux président à la poésie, puisque, chez les anciens poëtes, Apollon, à prendre les choses exactement, n'a affaire qu'au jeu de la cithare. Homère nomme les Muses les Olympiennes ; chez Hésiode, au commencement de la Théogonie, elles s'appellent les Héliconiennes quoique d'après l'opinion du poëte béotien, elles fussent nées sur l'Olympe et que leurs demeures fussent situées peu au-dessous du sommet le plus élevé de cette montagne où se dresse le palais de Zeus et d'où elles ne vont que de temps en temps à l'Hélicon pour se baigner dans l'Hippocrène et pour exécuter, sur le sommet de cette montagne béotienne, autour de l'autel de Zeus, leurs danses gracieuses. Eh bien, quand on réfléchit que la

même montagne sur laquelle florissait primitivement le culte des Muses, était représentée en même temps par la plus ancienne poésie grecque comme le siége commun des dieux où ils se retrouvent tous dans la maison de Zeus, quelle que soit la contrée qu'ils préfèrent d'ailleurs, il devient on ne peut plus probable que ce furent les chanteurs de ce pays, les antiques aèdes piériens, dont l'imagination a convoqué cette assemblée de dieux et en a fixé le caractère. La poésie épique, telle que nous la possédons dans les poëmes homériques, doit nécessairement avoir emprunté à une poésie plus ancienne ces idées reçues sur la structure de l'univers, sur les combats entre les dieux olympiens et les Titans, ces épithètes fixes des dieux qu'on leur donne sans égard aux circonstances parmi lesquelles ils paraissent et qui souvent ne sont pas le moins du monde d'accord avec le reste de la mythologie. Tout cela doit, en grande partie, être ramené à ces chanteurs piériens, chez lesquels il faut peut-être aussi chercher les premiers commencements du chant épique. Aussi Thamyris, le Thrace, quoiqu'on lui attribuât également des hymnes [1], semble de bonne heure avoir été considéré comme poëte épique. Car lorsque Homère raconte que Thamyris, le Thrace [2] (qui s'appelle ailleurs fils de Philammon, ce qui lui donnerait pour patrie le pays de Daulis), allait d'un prince à l'autre et que c'est précisément à son retour de

[1] Platon, *de Legibus*, VIII, 829.

[2] *Iliade*, II, 594-600.

chez Eurytus d'Œchalia, que les Muses avec lesquelles il s'était engagé dans une lutte de chant, le privèrent de la vue en même temps que de l'art du chant et du jeu de la cithare, il est bien plus naturel de songer à un poëte tel que Démodocus ou Phémius, qui entretient les princes attablés au banquet par le récit d'aventures héroïques, qu'à un pieux aède voué au culte des dieux et à leur illustration par des hymnes.

Ces remarques conduisent tout naturellement à l'étude du style épique de la poésie que nous allons aborder dans le chapitre suivant.

CHAPITRE IV

L'ÉPOPÉE GRECQUE AVANT HOMÈRE

Les traces ne sont pas trop nombreuses qui permettent de suivre la poésie grecque sortant des vallées retirées de l'Olympe et de l'Hélicon pour se répandre chez tous les peuples d'origine hellénique et abandonnant les bosquets et les sanctuaires des dieux pour aller prendre place à la table des princes qui possédaient, à l'âge héroïque, toutes les contrées de la Grèce. L'accompagner dans ce passage, c'est assister en même temps

au développement de l'épopée jusqu'au point qu'elle atteignit dans les chants d'Homère.

Ce sont les poésies d'Homère elles-mêmes qui sont la source principale pour cette époque de la poésie grecque, puisque c'est à elles surtout que nous devons un tableau clair et exact (dans les lignes générales au moins) de l'âge que l'on est convenu d'appeler l'âge héroïque. Un des traits les plus importants de cet âge, c'est que, des trois classes dont se compose la société, nobles[1], hommes libres[2] et esclaves[3], la première seule jouissait d'une certaine considération ; que dans la guerre, les nobles seuls accomplissaient des exploits, tandis que le peuple ne semble y figurer que pour leur fournir l'occasion de les accomplir. Ce sont les princes qui dans l'assemblée publique et dans les tribunaux parlent, délibèrent et jugent ; le peuple se borne à prendre connaissance de leurs ordonnances, afin de s'y conformer. Sans doute il lui était permis de manifester jusqu'à un certain point son approbation ou sa censure, mais sans pouvoir donner une consécration quelconque à son opinion.

A côté de cette noblesse puissante par la force des armes, par ses possessions territoriales et par le nombre de ses esclaves, certains personnages savent acquérir par la supériorité de leurs connaissances et de leur éducation, une autorité que reconnaît la noblesse

[1] Ἄριστοι, ἀριστῆες, ἄνακτες, βασιλῆες, μέδοντες.

[2] Δῆμος, δήμου ἄνδρες.

[3] Δμῶες.

conditions des différens États ne s'étaient point encore essentiellement altérées, et les dynasties illustrées dans l'Iliade et l'Odyssée, gouvernaient encore la Grèce entière, ainsi que les colonies de l'Asie Mineure[1]. C'est à eux tout d'abord que s'adressaient naturellement les bardes, qui célébraient la gloire de leurs ancêtres, et tout en flattant ainsi l'ambition de ces descendants des

[1] Les prétendus descendants d'Héraclès régnaient à Sparte, et pendant un temps, même en Messénie et en Argos (Cf. O. Müller, *les Doriens*, II, 108), sous le nom de Bacchiades à Corinthe, sous celui d'Aleuades en Thessalie. Les Pélopides étaient rois d'Achaïe jusqu'à Oxylos, probablement pendant plusieurs siècles, et régnaient à Lesbos et à Cumes sous le nom de Penthilides. Les Néléides gouvernaient Athènes en qualité d'archontes à vie jusqu'à Olymp. 7, et les villes ioniennes en qualité de rois pendant plusieurs générations (à Milet, l'ordre de succession fut : Nélée, Phobius, Phrygius). Les descendants du héros lydien régnaient en Ionie (Hérod., I, 147), circonstance qui détermina sans doute le poëte à assigner un rôle si important dans la guerre aux Lyciens et à tant vanter Glaucus. (*Il.*, VI.) Les Æacides gouvernaient les Molosses, les Ænéades les débris des Teucriens, qui se maintinrent à Gergis, dans les environs du mont Ida et dans le voisinage. (*Classical. Journal*, vol. XXVI, p. 308 et s.) En Arcadie des rois de la famille d'Épytos (*Il.*, II, 603) régnèrent jusque vers Ol. 40. (Pausan., VIII, 5.) La Béotie, du temps d'Hésiode, était gouvernée par des rois qui jouissaient de pouvoirs fort étendus, et Amphidamas de Chalcide, aux funérailles duquel le poëte d'Ascra fut couronné (Ἔργα, 652), était très-probablement roi dans l'Eubée (Proclus, Γένος Ἡσιόδου et Ἀγών), bien que Plutarque (*Conv. sept. sap.*, c. x.) l'appelle simplement Ἀνὴρ πολιτικός. L'épigramme homérique 14 (*Vie d'Homère*, c. xxxi), appelle les γεραροὶ βασιλῆες ἥμενοι εἰν ἀγορῇ, l'ornement de la place publique; la recension postérieure de la même épigramme dans Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου ἀγών mentionne au contraire λαὸς εἰν ἀγορῇσι καθήμενος dans le sens républicain, le peuple ayant pris la place des rois.

héros, tout en leur procurant la plus raffinée des jouissances, cette poésie devint un puissant instrument d'éducation, cultivé exclusivement pour la noblesse de l'époque, et Hésiode avait bien le droit de revendiquer comme un don que les Muses, Calliope en particulier, auraient fait aux rois, le talent de bien juger les procès et de savoir présider aux assemblées publiques [1].

Il est possible toutefois que, dès avant l'époque d'Homère, la poésie ait trouvé un double emploi, et qu'elle ait servi, non-seulement à égayer les banquets royaux, mais encore à illustrer les concours poétiques qui avaient lieu lors des fêtes et des jeux publics, et qui, dans les temps des républiques, furent presque les seules occasions où elle pût encore se montrer. C'est évidemment à des luttes poétiques que se rapporte le récit homérique de Thamyris [2], l'aède thrace, qui, en partant d'Œchalie où il avait séjourné auprès du puissant s uverain Eurytos, fut, près de Dorion, aveuglé par les Muses et privé de son art parce qu'il s'était vanté de les vaincre au concours. L'auteur béotien des *OEuvres et jours* lui-même raconte le voyage qu'il fit, pour assister aux jeux célébrés à Chalcis par les fils d'Amphidamas aux funérailles de leur père. Il y remporta pour prix un tripode qu'il dédia ensuite aux Muses de l'Hélicon [3], et c'est ce récit qui donna lieu plus tard au mythe de la lutte poétique qui aurait eu lieu entre Homère et Hésiode. L'au-

[1] *Théogonie*, 84.
[2] V. le chapitre précédent, et *Iliade*, II, 594 et s.
[3] V. *Œuvres et Jours*, v. 654,

teur de l'hymne à l'Apollon Délien enfin, — et parmi tous les poëmes de ce genre attribués à Homère, c'est cet hymne qui offre le plus de garanties d'authenticité, — supplie les vierges de Délos (qui elles-mêmes versées dans l'art de la poésie lui obéirent sans doute avec plaisir), lorsqu'un étranger leur demanderait lequel parmi les poëtes leur avait plu davantage, de répondre que c'était « l'*aveugle de Chios*, » dont les chants surpassaient tous les autres. Du reste, des *agones* de rhapsodes figuraient sans doute dans le programme des fêtes célébrées par les Ioniens sur l'île de Délos, en l'honneur de la naissance d'Apollon, puisque plus tard, lorsque l'art de l'histoire a pris une forme plus régulière[1], on ren-

[1] C'est ainsi que nous trouvons des concours de rhapsodes à Sicyone, au temps du tyran Clisthène (Hérodote, V, 67) ; à la même époque, aux Panathénées, d'après des sources authentiques ; à Syracuse, vers l'Olymp. 69 (Schol. Pindari, *Nem.* 21); aux Asclépiennes d'Epidaurus (Platon, *Ion.*, p. 530) ; de même en Attique, à la fête de l'Artémis brauronienne (Hésych., dans Βραυρωνίοις); à la fête des Charites à Orchomène, à celle des Muses à Thespies, à celle d'Apollon Ptoüs à Acréphie (Böckh., *Corp. inscr. gr.*, nº 1585-1587, vol. I, p. 762-770); à Chios, plus tard, mais, sans aucun doute, d'après un usage antique (*Corp. inscr. gr.*, nº 2214, vol. II, p. 201); à Téos, sous le nom d'ὑποβολῆς ἀνταποδόσεως (d'après Böckh *Proœm. Lect. Berol. æst.*, 1834, dont l'opinion est cependant combattue par Hermann, *opusc.* I, p. 300); enfin à Olympie aussi il y avait une représentation rhapsodique. (Diog. Laert., VIII, 70; Diod., XIV, 109.) Les concours de rhapsodes convenaient donc aussi bien aux fêtes de Dionysos qu'à celles de tous les autres dieux (Athén., VII, p. 275), ce qu'il ne faut point oublier, si l'on veut bien comprendre les hymnes homériques. Cf. sur ces agones des rhapsodes, W. Müller, *Vorschule*, p. 32.

contre ces agones partout où la civilisation grecque a pénétré. D'innombrables allusions dans les hymnes homériques permettent d'ailleurs de conclure qu'ils existaient déjà à ces époques reculés.

Quelle est l'origine de ce nom de rhapsodes ? Quelle était la manière dont les poëmes de ce genre furent récités ? Voilà ce qu'il est d'une nécessité absolue d'éclaircir, pour peu qu'on ait le désir de se former une idée fidèle et vivante de la poésie épique des Grecs. L'expression ἀοιδή chez Homère désigne partout le poëme épique, tandis que le mot ἔπη ne s'applique chez lui qu'au langage de la conversation de tous les jours. Les auteurs plus modernes, au contraire, à partir de Pindare, emploient souvent ἔπη pour la poésie et surtout pour la poésie épique opposée à la poésie lyrique. Il est évident que l'âge primitif prenait pour de la poésie bien des choses qui ne pouvaient plus passer pour telles dans un âge plus avancé.

Le chanteur homérique se sert d'un instrument à cordes appelé kithara ou phorminx[1], et dont on accompagnait également la danse. Lorsque la phorminx était employée pour diriger une danse chorale, la musique continuait naturellement tant que durait la danse[2]; lorsqu'au contraire elle accompagnait des déclamations

[1] Que phorminx et kithara soient identiques au fond, c'est ce qui résulte non-seulement de l'expression φόρμιγγι κιθαρίζειν, qui se rencontre souvent, mais encore de la locution contraire, lorsqu'il s'agit de φορμίζειν de la κίθαρις. *Odyssée*, I, 153-155. Cf. Böckh., *de Metris Pindari*, III, ii, 260.

[2] Cf., entre autres, *Odyssée*. IV, 17.

épiques, elle ne servait que pour le prélude ou introduction (ἀναβολή), afin de soutenir la voix[1]. Un accompagnement d'une aussi grande simplicité convient parfaitement à la récitation de la poésie épique, et, encore de nos jours, les chants héroïques serbes, qui ont très-fidèlement conservé leur caractère primitif, sont récités à voix élevée par des chanteurs ambulants, après quelques accords sur la gurla, instrument à cordes d'une construction fort simple. Toutefois l'accompagnement d'un instrument de musique n'était pas absolument indispensable à ces récitations, puisque Hésiode ne s'en servait point; aussi aurait-il été exclu des luttes musicales de Delphes, où la cithare était particulièrement estimée comme instrument favori d'Apollon. Les poëtes de l'école béotienne tenaient à la main une simple branche de laurier[2] comme marque de la dignité qui leur était conférée par Apollon et les Muses, tandis que le sceptre était l'insigne des juges et des hérauts.

Plus tard, à la suite du grand développement que prit

[1] De là l'expression ; φορμίζων ἀνεβάλλετ' ἀείδειν, *Odyssée*, I, 155 VIII, 266; XVII, 263; *Hymne à Hermès*, 426.

Τάχα δὲ λιγέως κιθαρίζων
Γηρύετ' ἀμβολάδην, ἐρατὴ δέ οἱ ἕσπετο φωνή.

Sur ἀμβολά dans le sens de prélude, V. Pindare, *Pyth.*, 47. Cf. Aristophane, *Paix*, 830; Théocrite, VI, 20. Je passe les témoignages des grammairiens.

[2] Ῥάβδος αἴσακος, quelquefois σκῆπτρον. Hésiode, *Théogonie*, 30; Pindare, *Isthm.*, III, 55, où, selon Dissen, ῥάβδος est également attribué à Homère comme signe symbolique de la fonction de poëte. Pausanias, IX, 30, X, 7; Göttling dans son Hésiode, p. XIII.

la musique, il se fit une séparation plus tranchée entre les deux genres de récitation poétique. On distingua nettement les rhapsodes ou chanteurs de l'épopée des citharodes ou chanteurs à la cithara[1]. Les expressions ῥαψῳδός, ῥαψῳδεῖν, ne désignent rien de plus que la manière particulière de réciter la poésie épique, et c'est une erreur qui a causé beaucoup de confusion dans les recherches sur Homère, qui a même passé dans le langage journalier, que de vouloir fonder sur ces mots des hypothèses sur la composition et la liaison des chants épiques, et d'en conclure qu'ils consistaient en fragments isolés qui n'auraient été réunis que plus tard. Le mot ῥαψῳδεῖν convient également au poëte qui chante ses propres compositions, par exemple à Homère, auteur de l'Iliade et de l'Odyssée[2], et à celui qui récite un poëme qu'on a déjà entendu des milliers de fois. Tout poëme peut être récité en rhapsodie, pour peu qu'il soit composé dans le genre épique, et que les vers y soient de longueur égale, sans être partagés en divisions, telles que strophes ou autres systèmes analogues. C'est ainsi qu'on trouve cette expression appliquée aux chants philosophiques d'Empédocle (καθαρμοὶ) et aux poëmes iambiques d'Archiloque et de Simonides que l'on chantait d'une façon suivie, comme des hexa-

[1] V., par exemple, Platon, *Leg.*, II, p. 658, ainsi que les inscriptions déjà citées.

[2] Homère, d'après Platon (*Republ.*, X, 600, D), ῥαψῳδεῖ περιιών, l'Iliade et l'Odyssée. Sur Hésiode, comme rhapsode, v. Nicoclès, dans les schol sur Pindare, *Ném.*, II, 1.

mètres[1]. Il n'y avait, en effet, que la poésie lyrique, du genre des odes de Pindare, qui n'eût pas pu se réciter en rhapsodies. On appelait aussi les rhapsodes du nom très-significatif de στιχῳδοί[2], parce que tous les poëmes qu'ils récitaient se composaient de lignes isolées (στίχοι), indépendantes les unes des autres. Il est évident que telle est aussi la signification du mot rhapsode, que, d'après les lois de l'étymologie et les meilleures autorités, on doit faire dériver de ῥάπτειν ἀοιδήν[3], ce qui signifie rattacher vers à vers, sans divisions ou pauses notables, en d'autres termes, le courant égal et non interrompu du chant épique.

En fait d'art et de littérature, les anciens avaient une ténacité et une persévérance singulières. Jamais la satiété ou le désir de la nouveauté ne leur faisaient abandonner les modèles et les genres de composition qu'ils avaient une fois reconnus pour les plus parfaits, et pendant près de mille ans les poëmes épiques furent récités en forme de rhapsodies. Il est vrai qu'un accompagnement musical fut ajouté plus tard à la déclamation des chants homériques[4], et des poëmes d'Hésiode; l'on raconte même

[1] Athénée, XIV, p. 620, C; cf. Platon, *Ion*, p. 531.

[2] Ménechme, dans les schol. sur Pindare, *Ném.*, II, 1.

[3] Les Homérides, chez Pindare (*Ném.*, II, 2,) s'appellent ῥαπτῶν ἐπέων ἀοιδοί, c'est-à-dire : carminum perpetua oratione recitatorum (Dissen. *ed. min.*, p. 371). Dans les scholies de ce passage on cite un vers attribué à Hésiode, dans lequel celui-ci s'attribue à lui-même et à Homère le ῥάπτειν ἀοιδήν, et cela par rapport à un hymne et non à une épopée composée de diverses parties.

[4] Athénée, XIV, p. 620, B, après *Chaméléon*. Cependant la

que Terpandre, le Lesbien, avait déjà adapté des mélodies, composées d'après des *nomes* déterminés, aux hexamètres d'Homère ainsi qu'aux siens propres, qu'il les chanta ainsi aux agones[1], et que le Samien Stésandre fut le premier qui, en chantant les poésies d'Homère aux jeux Pythiques, se servit de la cithara pour s'accompagner[2]. On était cependant loin d'avoir adopté dans la Grèce entière ce mode identique de récitation pour les poëmes lyriques et pour les chants épiques; on y distingua, au contraire, toujours la déclamation épique ou rhapsodie, des poésies chantées à la cithara aux concours de musique. Personne ne peint mieux que Ion, le rhapsode éphésien, qui dans un des dialogues de Platon sert de plastron à l'ironie de Socrate, l'impression profonde que pouvait produire une récitation de ce genre avec tous ses accessoires de costume pompeux[3] et de déclamation pathétique[4], et la sympathie chaleureuse qu'elle devait exciter chez l'auditoire.

conclusion d'Athénée (*Ibid.*, 632, D.), Ὅμηρον μεμελοποιηκέναι πᾶσαν ἑαυτοῦ τὴν ποίησιν, repose sur des hypothèses erronées.

[1] Plutarque, *de Musica*, 3.

[2] Athénée, XIV, 638, A.

[3] Platon, *Ion.*, p. 530. Le costume de luxe du rhapsode Magnès de Smyrne, au temps de Gygès, est décrit par Nicolas de Damas, *Fragm.*, p. 268 (éd. Tauchnitz). Plus tard, lorsque les poëmes homériques furent récités d'une façon plus dramatique (ὑπεκρίνετο δραματικώτερον), l'Iliade était chantée par les rhapsodes dans un vêtement rouge, l'Odyssée dans une robe violette. Eustath., *ad Il.*, A, p. 6, 9, ed Rom.

[4] Platon, *Ion.*, p. 535. C'est de là que se forma plus tard tout un

La forme que conserva la poésie épique chez les Grecs, pendant plus de mille ans, correspond parfaitement à ce genre de récitation mesurée et égale. Il est juste de dire que les premiers poëtes de l'âge homérique et antéhomérique n'avaient guère de choix, puisque l'hexamètre fut pendant longtemps la seule mesure régulière qui eût été cultivée d'une façon artistique, et que jusqu'au temps de Terpandre (30me olymp.) il était exclusivement employé même pour la poésie lyrique. Rien cependant ne nous oblige d'en conclure que tous les chants populaires, hyménées, thrènes et autres (ceux par exemple, qu'Homère met dans la bouche de Calypso et de Circé, assises auprès de leur metier), aient été astreints au même rhythme. Quoiqu'il en soit, le fait que l'hexamètre fut la première et pendant longtemps la seule forme de vers qui reçût une culture régulière en Grèce, est un témoignage très-important pour le ton et le caractère de la plus ancienne poésie grecque, de l'épopée homérique et anté-homérique. Le caractère des rhythmes divers qui, chez les Grecs, s'accordait toujours parfaitement avec celui de la poésie elle-même, consiste essentiellement dans le rapport entre l'arsis et la thésis, l'élévation et l'abaissement de la voix. Ces deux éléments se trouvent en équilibre dans le dactyle[1], qui appartient, par conséquent, à la catégorie des rhythmes égaux; l'équilibre, l'harmonie, la tranquillité, consti-

système du geste dramatique (ὑπόκρισις) pour les rhapsodes ou homéristes. V. Aristote, *Poét.*, 26; *Rhétor.*, III, 8; Achille Tat., II, 1.

[1] Car dans —́ ◡◡, la première partie —́ vaut parfaitement ◡ ◡

tuent en effet le caractère de la mesure dactylique[1]. Ce caractère fut sévèrement observé dans les hexamètres épiques; mais il y avait aussi d'autres mesures dactyliques qui prirent un caractère très-différent, par suite de l'abréviation de la syllabe longue (arsis), ce que nous examinerons avec plus de détail lorsque nous parlerons de la poésie lyrique des Éoliens. Le vers épique était, selon Aristote[2], le mètre qui avait le plus de dignité et de calme; et toute sa nature et la manière dont il fut traité étaient évidemment faites pour produire cet effet.

La longueur du vers, qui est de six pieds[3], la pause à la fin, qui est produite par le retranchement d'une syllabe (κατάληξις), la fusion intime des parties qui résulte de la manière dont les pieds s'entre-croisent en queue d'aronde et qui leur donne une unité indissoluble, l'alternation des dactyles et des graves spondées, tout se combine pour donner à ce mètre de la majesté et un caractère sublime et solennel, pour le rendre propre à proclamer les arrêts du destin par la bouche de la pythonisse[4], et à raconter les combats et les aventures des héros par celle des rhapsodes.

Ce n'est pourtant pas la mesure seule, c'est tout le

[1] Γένος ἴσον.

[2] *Poét.*, 24. Τὸ ἡρωικὸν στασιμώτατον καὶ ὀγκωδέστατον τῶν μέτρων ἐστίν.

[3] De là *versus longi* chez les Romains.

[4] De là le nom de *Pythium metrum*, qu'on disait inventé par la prêtresse Phémonoë. V. *les Doriens*, I, 349.

ton et le caractère, qui étaient arrêtés et définis dans l'épopée antique plus que dans aucun autre genre de la poésie grecque. C'est cette unité de ton qui nous frappe tout d'abord, lorsque nous comparons les chants d'Homère avec d'autres restes de poésie épique primitive, tandis que les distinctions plus subtiles entre les différentes parties ne sont guère sensibles que pour l'œil du critique attentif et exercé. Or on n'est pas en état de rendre un compte satisfaisant de cette monotonie, on pourrait même dire de cette immutabilité dans le caractère de ce genre, sans admettre une sorte d'école poétique, une tradition qui a dû se transmettre de génération en génération, par des familles de bardes. Nous trouvons dans les poésies d'Homère un style poétique dont les racines remontent aux contrées de l'Olympe et de l'Hélicon, mais qui fut cultivé et ennobli par les aèdes de l'âge héroïque jusqu'à produire quelques siècles plus tard, ces fleurs merveilleuses que nous admirons encore, sans qu'il fût besoin de renoncer à tous les liens qui le rattachaient à ces racines lointaines. Nous n'avons certes pas l'intention de nous poser ici en défenseurs des généalogies de Phérécyde, Damaste et autres mythologues qui ont glané parmi les nombreux noms de poëtes anciens, et qui essayent de tracer les aïeux d'Homère et d'Hésiode jusqu'à Orphée, Musée et autres bardes piériens[1]. Mais, d'un autre côté, l'idée générale qui leur

[1] Ces généalogies ont été examinées avec soin et avec une grande exactitude critique par Lobeck, dans son *Aglaophamus* (I, 322 et s.).

sert de base, celle d'un lien qui aurait uni les poëtes épiques aux chanteurs primitifs, paraît amplement justifiée par la forme de la poésie épique.

Dans aucun genre de poésie on ne rencontre autant de formes traditionnelles, dans aucun on ne retrouve ce type invariable auquel tous les poëtes, quelque original et inventif que puisse être leur génie, sont obligés de se soumettre, et il est évident que cela n'a pas peu contribué à faciliter la tâche d'apprendre ces poëmes par cœur, d'en improviser même dans des occasions importantes et sous l'inspiration du moment. C'est également à cette cause, à ce style sanctionné par la tradition, qu'il faut attribuer le grand nombre d'épithètes permanentes appliquées aux dieux et aux héros sans égard aucun à l'action dans laquelle ils se trouvent engagés; la stricte observation des titres de dignité dont se qualifient les héros entre eux, et dont le son pompeux contraste souvent singulièrement avec les reproches dont ils se comblent; les expressions nombreuses qui se répètent sans cesse, surtout dans la description des actions et événements ordinaires de la vie héroïque, des assemblées, des sacrifices, des banquets, etc., les phrases et sentences proverbiales qui datent d'un âge plus reculé (c'est à cette catégorie qu'appartiennent la plupart des vers qu'Homère et Hésiode ont en commun); la construction uniforme enfin de ces sentences, et la manière dont elles sont liées les unes aux autres; car tout cela ne semble pouvoir parfaitement s'expliquer que par cette hypothèse.

Cette conservation fidèle de la forme traditionnelle n'est qu'une nouvelle preuve du tact heureux et du génie naturel des Grecs de cette époque, puisqu'il est difficile d'imaginer un style poétique qui fût plus approprié que celui-ci au récit et à la description épiques. Des phrases, brèves en général, composées de deux ou trois hexamètres, et se terminant d'ordinaire avec le vers; des périodes de plus d'étendue, employées surtout dans les discours passionnés ou dans les comparaisons détaillées; une liaison scrupuleuse des phrases par l'entremise des conjonctions; une construction simple et uniforme sans qu'une parole soit par quelque artifice de rhétorique détournée de sa place naturelle, pour être transférée à un endroit où elle produirait plus d'effet sur l'oreille; tout paraît le langage naturel d'une âme qui contemple les faits de la vie héroïque avec un sentiment profond, mais calme, et les voit tour à tour se dérouler avec un plaisir et une satisfaction intimes.

Il est donc clair que le ton et le caractère de la poésie épique tenaient de près à la manière dont ces poésies furent transmises. Après les recherches de plusieurs savants, de Wood surtout et de Wolf, il n'est plus permis de douter qu'elles ne fussent conservées par la mémoire seule, et que les rhapsodes ne se les transmissent de bouche les uns aux autres. Les Grecs d'ailleurs, qui attachaient une souveraine importance à la manière de réciter la poésie, à l'observation du rhythme et à la justesse de l'accentuation, ainsi qu'à la modulation de l'organe, reconnaissaient toujours, même plus

tard, l'importance des répétitions, lorsqu'il s'agissait de déclamer en public des compositions poétiques. Nous savons ainsi que l'instruction orale du chœur formait l'occupation principale des poëtes lyriques et tragiques, qui en reçurent le nom de χοροδιδάσκαλοι. Cette méthode de transmission devait être la plus naturelle et en même temps la seule possible, même pour les rhapsodes qui tenaient beaucoup à la précision et à la grâce de la diction, à une époque où l'art de l'écriture n'était point encore connu, ou du moins n'était exercé que par peu de personnes, et par celles-là même dans une mesure très-restreinte. Le silence d'Homère, qui est d'une importance significative lorsqu'il s'agit de choses qu'il avait si souvent occasion de décrire, suffirait à justifier cette hypothèse. Mais les « signes pleins de fatalité » (σήματα λυγρά) qui recommandent la mort de Bellérophon, et que Prétos envoie à Iobates, signes qui évidemment consistaient en une espèce de caractères symboliques qui durent disparaître dès l'introduction de l'alphabet, ne laissent pas de doute à cet égard.

Nous n'avons d'ailleurs point de données authentiques sur des monuments écrits de cette époque. Au contraire, on dit expressément des lois de Zaleucos (vers la 30me olymp.), qu'elles furent les premières confiées à l'écriture, tandis que celles de Lycurgue, qui leur étaient antérieures, avaient été conservées par la tradition orale. Le petit nombre et le peu d'importance des données historiques qui ont été consignées par écrit avant l'ère des olympiades, vient encore confirmer cette

thèse. D'ailleurs, cette circonstance peut seule expliquer l'introduction tardive de la prose parmi les Grecs, à l'époque des sept sages; car l'usage continuel de l'écriture pour des notes détaillées eût infailliblement amené l'emploi de la prose. Une troisième preuve en est dans les inscriptions conservées, dont de très-rares exceptions remontent à une date antérieure à Solon, et dans les monnaies frappées en Grèce depuis le règne de Phidon, roi d'Argos (vers la 8me olymp.), qui restèrent pendant quelque temps sans inscription aucune et ne se couvrirent que très-graduellement d'un fort petit nombre de lettres. La forme seule de ces lettres, comme du reste de tous les caractères qui ont été trouvés sur les anciens monuments de l'époque antérieure à la guerre des Perses, serait un fort argument de plus pour l'introduction tardive de l'usage de l'écriture. Quelle rudesse de forme dans ces lettres, quelle variété de caractères selon les diverses contrées! On voit ces signes se développer et sortir, pour ainsi dire, des caractères phéniciens que les Grecs avaient appris à connaître, pour s'adapter peu à peu aux sons de la langue grecque. Du reste, l'expression de *caractères phéniciens* était encore employée du temps d'Hérodote pour désigner l'alphabet[1].

Quant à Homère, la forme du texte même, tel surtout qu'on le trouve dans les citations des écrivains anciens, suffit pour réfuter l'opinion qu'il ait été originairement consigné par écrit, tant est grande la diver-

[1] Φοινικήια, dans Hérod., V, 58, ainsi que dans l'inscription E TEÏORUM.

sité des leçons, ce qui s'accorde évidemment mieux avec une tradition orale qu'avec l'écriture. Le langage d'ailleurs des poëmes homériques, pour peu qu'on l'examine attentivement et sans prévention, constitue à lui seul, malgré toutes les critiques qu'a subies le texte, une preuve irréfutable qu'ils n'ont pu être écrits que bien des siècles après leur composition. Qu'on songe seulement à l'omission du V ou digamma éolien qu'Homère prononçait plus ou moins fortement, selon les circonstanees, mais que les Ioniens exclurent de la copie écrite, parce qu'ils en avaient abandonné l'usage longtemps avant l'introduction de l'écriture; aussi ne se trouve-t-il pas même dans les plus anciens exemplaires d'Homère, qui certainement étaient l'œuvre des Ioniens. L'usage arbitraire qu'Homère fait du digamma n'est d'ailleurs qu'une preuve de la liberté qui caractérise son langage. Jamais, si l'usage de l'écriture eût dé exercé son action nécessairement fixative, ce langage n'aurait pu acquérir cette souplesse et cette liquidité qui le rendaient si docile à toutes les exigences du vers, — ni cette variété de formes brèves et longues que leur coexistance permettait d'employer indifférem-ment, — ni cette liberté dans la contraction, la décom-position et l'allongement des voyelles. Enfin le style poé-tique lui-même de l'épopée antique ne montre-t-il pas l'usage étendu que faisait le poëte de ces expédients qu'une poésie conservée et transmise par la mémoire aime seule à employer? L'épopée grecque, ainsi que les poésies d'autres peuples qu'a perpétuées la traditi

orale, nos propres poëmes nationaux, par exemple, nous présentent une quantité d'exemples de ces simples répétitions de passages antérieurs ou de lieux communs qui ne semblent être placés là que pour donner un peu de repos à l'esprit, qui éprouve le besoin de se recueillir et de se préparer à ce qui doit suivre. Ces remplissages épiques offrent les mêmes avantages que le refrain constamment répété des stances dans la poésie populaire d'autres nations, et contribuent considérablement à expliquer le miracle (qui, à vrai dire, n'en a pu être un que pour des époques où l'art de l'écriture avait affaibli la force de la mémoire), le miracle de la composition et de la conservation de ces poëmes à l'aide de la mémoire seule [1].

Il n'a été question, jusqu'ici, que de la récitation, de la forme et du caractère de l'épopée antique, telle qu'elle a pu être antérieurement à Homère. Quant aux productions originales de cette poésie anté-homérique, il n'existe point de données certaines sur elles ; encore moins avons-nous quelque fragment d'un de ces poëmes ou une indication des sujets traités. Il est certain, cependant, qu'à l'époque où Homère et Hésiode parurent,

[1] L'auteur a donné ici une revue de tous les arguments qui réfutent l'opinion de ceux qui supposent que les premiers poëmes épiques des Grecs ont été primitivement écrits. Cela lui semblait d'autant plus nécessaire que, par suite des nouvelles études critiques sur Homère, suscitées par Wolf, ce point a été présenté différemment par beaucoup de savants, et que quelques-uns sont même revenus à la thèse de l'écriture primitive. (V. notre note dans l'Appendice.) K. H.

il en devait exister en grande quantité, et qu'ils traitaient des faits et gestes des dieux et des héros. En effet, à les examiner en elles-mêmes, les compositions de ces deux poëtes ne portent point le cachet d'un ensemble complet et arrondi; elles reposent sur la large base d'autres poëmes qui, seuls, pouvaient expliquer à un auditoire contemporain le but qu'elles se proposaient et les allusions qu'elles renfermaient. Hésiode ne se préoccupe, dans sa Théogonie, que d'établir un ordre généalogique non interrompu dans ces familles des dieux et des héros ; quant à la connaissance de ces dieux et de ces héros, il la suppose toujours chez son auditoire. Homère parle d'Achille, de Diomède et de Nestor, dès la première mention qu'il en fait, comme de personnages dont l'origine, la famille, l'histoire et les exploits précédents ne sont ignorés de personne, et qu'il n'est nécessaire de signaler en passant qu'autant que l'exigent les besoins immédiats du récit poétique. Il y a en outre chez lui une quantité de personnages de second ordre, qu'il ne cite qu'en passant, toujours comme s'ils étaient parfaitement connus par des traditions spéciales et ces personnages dont il considère l'existence comme un fait notoire, qui sont censés devoir intéresser le public à divers titres, sont pour nous de véritables énigmes et ne l'étaient pas moins pour les Grecs des temps classiques. Nous avons déjà eu occasion de remarquer que l'assemblée des dieux, telle qu'Homère l'a décrite, a dû être fixée par les poëtes bien avant lui, et certainement il a dû y avoir des poésies sur Cronos et Iapetos, les

divinités bannies au Tartaros, qui présentaient de grandes analogies aussi bien que des divergences essentielles avec la Théogonie d'Hésiode [1].

Dans l'âge héroïque, tout ce qui est grand et distingué est célébré par le chant; car, d'après l'opinion d'Homère, une action glorieuse appelle nécessairement le chant [2]. C'est ainsi que Pénélope et Clytemnestre devinrent pour la postérité, l'une sujet d'amour et d'admiration pour ses vertus éclatantes, l'autre sujet d'horreur et de réprobation par l'énormité de ses crimes, car l'opinion arrêtée et constante de l'humanité se conservait dans la poésie [3]. L'existence d'épopées héracléennes en particulier semble prouvée par certains traits spéciaux de la vie du héros que mentionne Homère, et qui font l'effet d'avoir été empruntés à quelque grand poëme connu [4]. L'Argo n'aurait certes pas non plus été appelée « celle qui intéresse tous les cœurs, » si elle n'eût été universellement connue par la poésie [5]. De même, plusieurs événements de la guerre de Troie, surtout parmi ceux qui eurent lieu vers la fin du siége, le combat d'Achille et d'Ulysse [6],

[1] D'après les allusions d'Homère, il n'est pas probable qu'il compta, comme le fit Hésiode, parmi les Titans, les divinités de l'eau, Océan et Téthys, ou celles de la lumière, telle qu'Hypérion et Théia.

[2] *Iliade*, VI, 358; *Odyssée*, III, 204.

[3] *Odyssée*, XXIV, 197, 199.

[4] V. O. Müller, *les Doriens*, I, 4, etc.

[5] Ἀργὼ πασιμέλουσα.

[6] *Odyssée*, VIII, 75.

par exemple, et le cheval de bois [1], Homère savait qu'ils avaient été les sujets de poëmes épiques d'une existence très-réelle, et qui ne furent peut-être point sans exercer une certaine influence sur l'Iliade. Il y est question également de poëmes sur le retour des Achéens [2] et sur la vengeance d'Oreste [3]. Et puisque c'était toujours le chant le plus nouveau qui, dès cette époque, plaisait le mieux à l'auditoire [4], on doit se figurer la poésie de ce temps comme un fleuve intarissable de chants, comme une perpétuelle évocation du passé, uniques dans l'histoire humaine. Cependant, tout ce qu'Homère nous dit de ces chants fait supposer que, originairement destinés à égayer l'heure des banquets royaux, ils se bornaient au récit d'un seul événement, ou, pour emprunter une expression à la poésie épique de l'Allemagne, d'une *aventure* isolée, d'étendue restreinte, et qui s'en rapportait à la connaissance universelle de l'histoire qu'il était permis de présumer.

Tel était l'état de la poésie dans la Grèce lorsque parut le génie d'Homère.

[1] *Odyssée*, VIII, 492.
[2] *Od.*, I, 326.
[3] *Od.*, III, 204.
[4] *Od.*, I, 351.

CHAPITRE V

HOMÈRE

Quelques traditions populaires, quelques hypothèses que les grammairiens ont fondées sur des passages de ses œuvres, — voilà à peu près tout ce qui nous est parvenu sur la vie d'Homère. Employés avec discernement, ces matériaux incomplets peuvent cependant être très-utiles, pourvu qu'on se résigne d'avance à se contenter de la probabilité historique. Les traditions sur la patrie d'Homère sont loin d'être aussi contradictoires qu'elles le paraissent au premier abord, et les sept villes qui se disputaient l'honneur de lui avoir donné le jour, n'ont point de quoi nous effrayer, puisque leurs prétentions étaient en grande partie indirectes. C'est en leur qualité de fondateurs de Smyrne, par exemple, que les Athéniens appelaient Homère leur concitoyen [1],

[1] Ceci est bien explicitement exprimé dans l'épigramme sur Pisistrate (Bekker, *Anecdota*, vol. II, p. 768) :

Τρίς με τυραννήσαντα τοσαυτάκις ἐξεδίωξεν
Δῆμος Ἀθηναίων καὶ τρὶς ἐπηγάγετο,
Τὸν μέγαν ἐν βουλῇ Πεισίστρατον ὃς τὸν Ὅμηρον
Ἤθροισα, σποράδην τὸ πρὶν ἀειδόμενον,
Ἡμέτερος γὰρ κεῖνος ὁ χρύσεος ἦν πολιήτης,
Εἴπερ Ἀθηναῖοι Σμύρναν ἀπῳκίσαμεν.

et Aristarque, le critique alexandrin, qui admettait cette prétention comme fondée, y fut sans doute déterminé par cette interprétation[1]. Chios même, en dépit du poids que semble avoir l'autorité du poëte lyrique Simonide, ne saurait présenter aucun titre sérieux à être regardée comme le berceau de la poésie homérique[2]. Il est vrai, que la famille[3] des Homérides florissait dans cette île ; mais l'analogie de beaucoup d'autres γένη permet de ne la point regarder comme une famille proprement dite, et d'y voir plutôt une corporation de gens qui exerçent le même art, ont le même culte et reconnaissent pour leur chef un seul et même héros dont ils font dériver leur nom[4].

C'est sans doute à cette famille des Homérides qu'appartenait « le chantre aveugle » qui, dans l'hymne homérique à Apollon, raconte qu'il demeure sur l'île rocheuse de Chios, et qu'il prend part, à Délos, aux jeux

[1] L'opinion d'Aristarque est brièvement confirmée par le Pseudo-Plutarque (*Vit. Hom.*, II, 2). On en voit la raison, entre autres, par la comparaison des scholies de Venise sur l'*Iliade*, XIII, 197 (e cod. A) qui, selon des recherches récentes, contiennent des extraits d'Aristarque.

[2] Simonide, dans le Pseudo-Plutarque (*Vit. Hom.*, II, p. 2, et ailleurs).

[3] Sur ce γένος, voyez les données d'Harpocration (au mot Ὁμηρίδαι) et les *Anecdota* de Bekker (p. 288), qui se composent en partie de morceaux des logographes. Un usage différent de ce mot d'Ὁμηρίδαι se rencontre chez Platon, Isocrate et autres écrivains : d'après cet emploi, il signifierait *admirateurs d'Homère*.

[4] Niebuhr, *Röm. Gesch.*, Bd. I, n. 747 (801). Cf. la préface des *Doriens* de O. Müller (p. xii de la traduction anglaise).

des Ioniens, et aux concours des chanteurs. Thucydide lui-même le prenait encore pour Homère en personne[1], ce qui prouve au moins que le grand historien regardait Chios comme la demeure du poëte. Plus tard on rencontre, parmi les Homérides de Chios, le célèbre Cinéthos qui, d'après ce qu'on dit de son triomphe à Syracuse, devait fleurir vers la 69me olympiade. Par contre, nous ignorons complétement l'époque de l'existence de Parthénios, autre Homéride de Chios[2]. Toutefois, lors même que nous admettrions, avec Thucydide, que « l'auteur aveugle » de l'hymne cité fût Homère en personne, il ne s'ensuivrait nullement que nous dussions regarder Chios comme sa patrie, malgré l'existence sur cette île d'une famille d'Homérides.

Les anciens écrivains ont déjà cherché à concilier ces données, en admettant que le poëte, dans le cours de ses pérégrinations, arriva à l'île de Chios où il finit par établir sa demeure. Lorsque Pindare nous représente Homère tantôt comme natif de Smyrne, tantôt comme citoyen de Smyrne *et* de Chios, il est évident que c'est une opinion de ce genre qui forme la base de ses assertions[3]. Cette idée se trahit également dans les paroles d'un orateur citées accidentellement par Aristote : « Les habitants de Chios honoraient Homère d'un respect tout

[1] Thucydide, III, 104.

[2] Suidas au mot Παρθένιος. Selon toute probabilité, ce υἱὸς Θέστορος ἀπόγονος Ὁμήρου, était parent du poëte épique Thestoride de Phocée et de Chios, mentionné par le Pseudo-Hérodote. (*Vit. Hom.*)

[3] V. le *Pindare* de Böckh. (Fragm. inc. 86.)

particulier, *quoiqu'il ne fût point leur concitoyen*[1]. » Quant à la famille samienne, elle offre une certaine analogie avec les Homérides de Chios quoiqu'elle se rattache moins directement au nom d'Homère qu'à celui de Créophyle qui est représenté comme son contemporain et son hôte. Elle a également dû fleurir pendant plusieurs siècles, car c'était un descendant de Créophyle qui, dit-on, remit au Spartiate Lycurgue[2] les poëmes d'Homère, assertion probablement fondée, puisque les Lacédémoniens attribuaient leur connaissance de ces poëmes à des rhapsodes de la famille de Créophyle, et que Pythagore entendit encore réciter un Créophylide nommé Hermodamas[3].

D'autre part, l'opinion qui faisait de Smyrne la patrie d'Homère, non-seulement prévalait pendant les périodes les plus florissantes de la Grèce[4], mais se trouve encore appuyée par d'autres circonstances. D'abord, chose fort importante, nous la rencontrons sous forme de mythe populaire où le poëte figure comme fils de la nymphe Crithéis et du fleuve smyrnéen Mélès[5]. Puis, en considé-

[1] Aristot., *Rhet.*, II, 23 ; cf. Pseudo-Hérodote. (*Vit. Hom.*, à la fin.)

[2] V. spécialement Héraclide Pont., Πολιτειῶν *fragm*. 2.

[3] Diog. Laert., VIII, 1, 2 ; Suidas in Πυθαγόρας Σάμιος (p. 231, ed. Kuster).

[4] Outre le témoignage de Pindare, la mention accidentelle de Scylax est très-curieuse : Σμύρνα ἐν ᾗ Ὅμηρος ἦν (p. 35. ed. Is. Vossius.).

[5] Il est cité dans toutes les biographies d'Homère. Du reste, ce nom ou surnom d'Homère, Mélésigènes, ne peut dater d'une époque postérieure aux premiers poëtes épiques.

rant Smyrne comme le foyer de la vie et de la gloire d'Homère, il devient facile de concilier et d'expliquer d'une manière simple et naturelle les prétentions tant soit peu fondées de toutes les autres villes, celle d'Athènes, par exemple, dont il a été question, celle de Cume, appuyée par le témoignage d'Éphore le Cuméen[1], celle de Colophon enfin, soutenue par Antimaque le Colophonien[2]. L'histoire de Smyrne est donc, à cet égard, de la plus grande importance pour Homère; malheureusement les intérêts souvent opposés des différentes races, ainsi que les écrits trop partiaux des chroniqueurs l'ont rendue fort obscure et douteuse.

Voici cependant ce que permettent d'établir des recherches minutieuses et attentives.

Il y avait deux traditions sur la fondation ou la première occupation de Smyrne par les Grecs : l'une ionienne, l'autre éolienne. D'après la première, la ville aurait été fondée par des habitants d'Éphèse ou d'un village éphésien dont l'existence est authentique et qui s'appelait Smyrne[3]. Cette colonie fut appelée athé-

[1] V. Pseudo-Plutarque, II, 2. Évidemment Éphore était l'autorité principale suivie par l'auteur de la *Vie d'Homère* qui porte le nom d'Hérodote.

[2] Pseudo-Plutarque, II, 2. La corrélation entre l'origine smyrnéenne et l'origine colophonienne d'Homère est indiquée dans l'épigramme (*Ibid.*, I, 4), qui appelle Homère fils de Mélès, et donne en même temps Colophon pour sa patrie :

Υἱὲ Μέλητος, Ὅμηρε, σὺ γὰρ κλέος Ἑλλάδι πάσῃ
Καὶ Κολοφῶνι πάτρῃ θῆκας ἐς ἀΐδιον.

[3] Strabon, XIV, p. 633-4, donne une explication détaillée.

nienne, parce qu'Éphèse avait été fondée par des Ioniens, sous la conduite d'Androcle, fils de Codros[1]. Selon la seconde de ces traditions, des Éoliens de Cume auraient pris possession de Smyrne dix-huit ans après la fondation de leur propre ville[2], et on rapporte des détails concernant les chefs de cette expédition, qui s'accordent fort bien avec d'autres données mythologiques[3]. Les deux races durent même s'y trouver à peu près à la même époque, puisque la date de l'établissement ionien est placée par les chroniqueurs alexandrins vers l'an 140 après la prise de Troie, et celle de la fondation de Cume dans l'année 150. Toutefois, il est peut-être permis d'admettre que les Ioniens y précédèrent de quelque peu les Éoliens, puisque c'est d'eux que la ville reçut son nom. Il est probable, sans que ce soit directement affirmé, que pendant longtemps ces deux peuples possédèrent Smyrne en commun. Les Éoliens

[1] Strabon, XIV, p. 632-3. Sans doute on faisait remonter aussi le culte de Némésis à Smyrne à Rhamnonte d'Attique. Le rhéteur Aristide donne, à plusieurs endroits, beaucoup d'informations fausses sur la colonie attique à Smyrne.

[2] Pseudo-Hérod., *Vit. Hom.*, c. II, 38.

[3] L'Οἰκιστής était (selon le Pseudo-Hérod., c. II) un certain Thésée, descendant d'Eumèle de Phère ; selon Parthenios (V) la même famille d'Admète de Phère fonda Magnésie sur le Méandre ; et Cume, la ville mère de Smyrne, avait également reçu des habitants de Magnésie (Pseudo-Hérod., c. II). L'épigramme homérique IV (Pseudo-Hérod., c. XIV) fait mention des λαοὶ Φρίκωνος comme fondateurs de Smyrne, entendant par là la race des Locriens qui, dérivant son origine de Phricion près Thermopyle, fonda Cume Phriconide et Larissa Phriconide.

cependant prédominaient, cela est évident; car Smyrne, selon Hérodote, était une des douze villes éoliennes, tandis que la ligue ionienne ne la comptait point parmi les douze villes dont elle se composait[1]. C'est sans doute pour cette raison qu'Hérodote ignore complétement la colonisation de Smyrne par des Éphésiens. Il en résulta que les Ioniens, on ne sait au juste à quelle époque, furent expulsés par les Éoliens; qu'ils se retirèrent à Colophon et se mêlèrent aux autres Colophoniens, sans cependant perdre le désir de reconquérir Smyrne. Plus tard, en effet, les Colophoniens réussirent à s'en emparer et à en chasser les Éoliens[2], et dorénavant Smyrne resta une ville purement ionienne. Nous n'avons aucun témoignage précis quant à l'époque où ce changement s'opéra. Tout ce que nous en savons, c'est qu'il a dû avoir lieu avant le règne de Gygès, roi de Lydie, c'est-à-dire avant la 20me olympiade (vers l'an 700 a. C.), puisque ce roi attaqua en même temps Smyrne, Milet et Colophon, ce qui prouve que ces trois villes étaient alliées entre elles[3]. Nous possédons encore le nom d'un vainqueur olympien (25me olymp., a. 689 a. C.), qui était *Ionien* et de *Smyrne*[4], et Mimnerme, le poëte élégiaque, qui florissait vers la 37me

[1] Hérod., I, 149.

[2] Hérod., I, 150; cf. I, 16; Pausanias, VII, v, I.

[3] Hérodote, I, 14; Pausanias, IV, 21, 3, dit aussi explicitement que les Smyrnéens étaient alors Ioniens. Mimnerme, d'ailleurs, n'aurait pas chanté les exploits des Smyrnéens dans cette guerre, s'ils n'avaient été Ioniens.

[4] Pausanias, V, 8, 3.

olympiade (630 a. C.), descendait des Colophoniens qui avaient colonisé Smyrne[1].

Cette rencontre, sur un point de la côte asiatique de plusieurs races grecques, ne dut pas peu contribuer, par la variété des éléments qu'elle mit en mouvement, à développer cette activité, cette vivacité d'esprit qui allaient produire des œuvres telles que les poëmes d'Homère. D'un côté des Ioniens apportant d'Athènes leurs idées d'une divinité noble, sage et éclairée, leurs traditions de héros vaillants et humains, parmi lesquels il ne faut point oublier Nestor, l'ancêtre des rois d'Éphèse et de Milet; de l'autre côté des Achéens, — race principale parmi les Éoliens de Cume, — à leur tête des princes de la famille d'Agamemnon [2], toujours prêts à faire valoir les prétentions qui se rattachaient au nom de ce « roi des hommes, » et en possession d'une masse prodigieuse de mythes sur les exploits des Pélopides, et la prise de Troie en particulier. A ces deux races principales ajoutez les bandes guerrières de la Locride, de la Thessalie et de l'Eubée, qui s'y étaient jointes, les Béotiens surtout, émigrés avec leur culte des Muses de l'Hélicon et leur amour traditionnel de la poésie[3].

Il est certain que cette réunion et ce mélange de races diverses devaient contribuer beaucoup à animer

[1] Mimnerme, dans Strabon (XIV, p. 634).

[2] Strabon, XIII, page 282. Pollux fait mention d'un roi de Cume, Agamemnon (IX, 83).

[3] Sur les rapports entre Cume et la Béotie, voy. plus bas, chap. VIII.

la vie intellectuelle du peuple et à développer les traditions du temps passé, ainsi qu'à créer et à perfectionner le dialecte épique. Il n'en serait pas moins à désirer de pouvoir faire un pas de plus, et de déterminer à laquelle de toutes ces races appartenait Homère. Rien, dans son nom ni dans les notices que nous avons sur sa vie, ne paraît autoriser à nier la réalité de son existence, et il n'y a point de raison suffisante pour le placer parmi les personnages mythiques. Ne connaissons-nous pas jusque dans leurs détails les plus insignifiants les affaires de famille d'Hésiode qui appartient presqu'au même âge? Et si une postérité admiratrice veut faire passer Homère pour le fils d'une nymphe, pouvons-nous oublier qu'Hésiode, de son côté, nous fait le récit de la visite que lui firent les Muses?

Or, d'après la tradition qui le représente comme Smyrnéen, il est évident qu'Homère, contrairement à l'opinion d'Antimaque, appartiendrait à l'époque éolienne. L'épigramme[1] homérique qui appelle Smyrne l'*éolienne*, bien qu'elle soit considérablement postérieure à Homère auquel elle a été attribuée, est néanmoins d'une haute importance, parce qu'elle constate l'existence d'un Homéride antérieurement à la conquête de Smyrne par les Colophoniens. Le titre d'aïeul d'Homère[2], donné dans diverses généalogies par les logographes et mythologues à Mélanope, antique poëte de Cume

[1] Epigr., IV, dans le Pseudo-Hérod., XIV.

[2] Pausanias, V, 7, 4 (ed. Becker). D'où il appert que Pausanias place Mélanope plus tard qu'Olène et avant Aristéas.

(auteur supposé d'un hymne se rapportant au culte de Délos[1], et parmi ces chantres anciens, celui qui paraît présenter le plus de garantie d'une réalité historique), ce titre serait une nouvelle preuve à l'appui, puisqu'il en résulte qu'à l'époque où les œuvres de ces mythologues furent écrites, le poëte smyrnéen se trouvait en rapport avec la colonie de Cume. La critique ancienne a d'ailleurs signalé chez Homère certains traits de mœurs et de coutumes empruntés aux Éoliens. Enfin, fait plus curieux que tous les autres, il existait à Smyrne un temple de l'époque éolienne[2], dédié à cette Bubrostis qui, chez Homère, représente la Faim insatiable.

Et pourtant, en dépit de toutes ces indications, quiconque étudiera avec soin les traces de sentiments nationaux et de souvenirs patriotiques que contiennent les œuvres d'Homère, se sentira attiré vers l'hypothèse contraire, et conviendra avec Aristarque qu'ils ne pouvaient être dictés que par un cœur ionien. Que l'on songe au respect qu'il professe pour les principales divinités ioniennes, et cela précisément en leur caractère ionien. Pallas y figure comme une déesse athénienne séjournant de préférence dans le temple de l'Acropole et se hâtant de quitter le pays des Phéaciens pour Marathon et Athènes[3]. Poseidon est surtout pour

[1] V. Hellanicus et autres, dans Proclus (*Vit. Hom.*), et dans le Pseudo-Hérodote, c. 1.

[2] D'après les *Ionica* de Métrodore chez Plutarque (*Quæst. symp.*, VI, 8, 1), Eustathe, au contraire, attribue ce mot aux Ioniens. *Il.*, XXIV, 532; cf. les *Schol. de Ven.*

[3] *Od.*, VII, 80; cf. *Il.*, II, 547.

CHAPITRE V

HOMÈRE

Quelques traditions populaires, quelques hypothèses que les grammairiens ont fondées sur des passages de ses œuvres, — voilà à peu près tout ce qui nous est parvenu sur la vie d'Homère. Employés avec discernement, ces matériaux incomplets peuvent cependant être très-utiles, pourvu qu'on se résigne d'avance à se contenter de la probabilité historique. Les traditions sur la patrie d'Homère sont loin d'être aussi contradictoires qu'elles le paraissent au premier abord, et les sept villes qui se disputaient l'honneur de lui avoir donné le jour, n'ont point de quoi nous effrayer, puisque leurs prétentions étaient en grande partie indirectes. C'est en leur qualité de fondateurs de Smyrne, par exemple, que les Athéniens appelaient Homère leur concitoyen [1],

[1] Ceci est bien explicitement exprimé dans l'épigramme sur Pisistrate (Bekker, *Anecdota*, vol. II, p. 768) :

Τρίς με τυραννήσαντα τοσαυτάκις ἐξεδίωξεν
Δῆμος Ἀθηναίων καὶ τρὶς ἐπηγάγετο,
Τὸν μέγαν ἐν βουλῇ Πεισίστρατον ὃς τὸν Ὅμηρον
Ἤθροισα, σποράδην τὸ πρὶν ἀειδόμενον,
Ἡμέτερος γὰρ κεῖνος ὁ χρύσεος ἦν πολιήτης,
Εἴπερ Ἀθηναῖοι Σμύρναν ἀπῳκίσαμεν.

et Aristarque, le critique alexandrin, qui admettait cette prétention comme fondée, y fut sans doute déterminé par cette interprétation[1]. Chios même, en dépit du poids que semble avoir l'autorité du poëte lyrique Simonide, ne saurait présenter aucun titre sérieux à être regardée comme le berceau de la póésie homérique[2]. Il est vrai, que la famille[3] des Homérides florissait dans cette île ; mais l'analogie de beaucoup d'autres γένη permet de ne la point regarder comme une famille proprement dite, et d'y voir plutôt une corporation de gens qui exerçent le même art, ont le même culte et reconnaissent pour leur chef un seul et même héros dont ils font dériver leur nom[4].

C'est sans doute à cette famille des Homérides qu'appartenait « le chantre aveugle » qui, dans l'hymne homérique à Apollon, raconte qu'il demeure sur l'île rocheuse de Chios, et qu'il prend part, à Délos, aux jeux

[1] L'opinion d'Aristarque est brièvement confirmée par le Pseudo-Plutarque (*Vit. Hom.*, II, 2). On en voit la raison, entre autres, par la comparaison des scholies de Venise sur l'*Iliade*, XIII, 197 (e cod. A) qui, selon des recherches récentes, contiennent des extraits d'Aristarque.

[2] Simonide, dans le Pseudo-Plutarque (*Vit. Hom.*, II, p. 2, et ailleurs).

[3] Sur ce γένος, voyez les données d'Harpocration (au mot Ὁμηρίδαι) et les *Anecdota* de Bekker (p. 288), qui se composent en partie de morceaux des logographes. Un usage différent de ce mot d'Ὁμηρίδαι se rencontre chez Platon, Isocrate et autres écrivains : d'après cet emploi, il signifierait *admirateurs d'Homère*.

[4] Niebuhr, *Röm. Gesch.*, Bd. I, n. 747 (801). Cf. la préface des *Doriens* de O. Müller (p. XII de la traduction anglaise).

des Ioniens, et aux concours des chanteurs. Thucydide lui-même le prenait encore pour Homère en personne[1], ce qui prouve au moins que le grand historien regardait Chios comme la demeure du poëte. Plus tard on rencontre, parmi les Homérides de Chios, le célèbre Cinéthos qui, d'après ce qu'on dit de son triomphe à Syracuse, devait fleurir vers la 69me olympiade. Par contre, nous ignorons complétement l'époque de l'existence de Parthénios, autre Homéride de Chios[2]. Toutefois, lors même que nous admettrions, avec Thucydide, que « l'auteur aveugle » de l'hymne cité fût Homère en personne, il ne s'ensuivrait nullement que nous dussions regarder Chios comme sa patrie, malgré l'existence sur cette île d'une famille d'Homérides.

Les anciens écrivains ont déjà cherché à concilier ces données, en admettant que le poëte, dans le cours de ses pérégrinations, arriva à l'île de Chios où il finit par établir sa demeure. Lorsque Pindare nous représente Homère tantôt comme natif de Smyrne, tantôt comme citoyen de Smyrne *et* de Chios, il est évident que c'est une opinion de ce genre qui forme la base de ses assertions[3]. Cette idée se trahit également dans les paroles d'un orateur citées accidentellement par Aristote : « Les habitants de Chios honoraient Homère d'un respect tout

[1] Thucydide, III, 104.

[2] Suidas au mot Παρθένιος. Selon toute probabilité, ce υἱὸς Θέστορος ἀπόγονος Ὁμήρου, était parent du poëte épique Thestoride de Phocée et de Chios, mentionné par le Pseudo-Hérodote. (*Vit. Hom.*)

[3] V. le *Pindare* de Böckh. (Fragm. inc. 86.)

particulier, *quoiqu'il ne fût point leur concitoyen*[1]. » Quant à la famille samienne, elle offre une certaine analogie avec les Homérides de Chios quoiqu'elle se rattache moins directement au nom d'Homère qu'à celui de Créophyle qui est représenté comme son contemporain et son hôte. Elle a également dû fleurir pendant plusieurs siècles, car c'était un descendant de Créophyle qui, dit-on, remit au Spartiate Lycurgue[2] les poëmes d'Homère, assertion probablement fondée, puisque les Lacédémoniens attribuaient leur connaissance de ces poëmes à des rhapsodes de la famille de Créophyle, et que Pythagore entendit encore réciter un Créophylide nommé Hermodamas[3].

D'autre part, l'opinion qui faisait de Smyrne la patrie d'Homère, non-seulement prévalait pendant les périodes les plus florissantes de la Grèce[4], mais se trouve encore appuyée par d'autres circonstances. D'abord, chose fort importante, nous la rencontrons sous forme de mythe populaire où le poëte figure comme fils de la nymphe Crithéis et du fleuve smyrnéen Mélès[5]. Puis, en considé-

[1] Aristot., *Rhet.*, II, 23 ; cf. Pseudo-Hérodote. (*Vit. Hom.*, à la fin.)

[2] V. spécialement Héraclide Pont., Πολιτειῶν *fragm.* 2.

[3] Diog. Laert., VIII, ι, 2; Suidas in Πυθαγόρας Σάμιος (p. 231, ed. Kuster).

[4] Outre le témoignage de Pindare, la mention accidentelle de Scylax est très-curieuse : Σμύρνα ἐν ᾗ Ὅμηρος ἦν (p. 35. ed. Is. Vossius.).

[5] Il est cité dans toutes les biographies d'Homère. Du reste, ce nom ou surnom d'Homère, Mélésigènes, ne peut dater d'une époque postérieure aux premiers poëtes épiques.

rant Smyrne comme le foyer de la vie et de la gloire d'Homère, il devient facile de concilier et d'expliquer d'une manière simple et naturelle les prétentions tant soit peu fondées de toutes les autres villes, celle d'Athènes, par exemple, dont il a été question, celle de Cume, appuyée par le témoignage d'Éphore le Cuméen[1], celle de Colophon enfin, soutenue par Antimaque le Colophonien[2]. L'histoire de Smyrne est donc, à cet égard, de la plus grande importance pour Homère; malheureusement les intérêts souvent opposés des différentes races, ainsi que les écrits trop partiaux des chroniqueurs l'ont rendue fort obscure et douteuse.

Voici cependant ce que permettent d'établir des recherches minutieuses et attentives.

Il y avait deux traditions sur la fondation ou la première occupation de Smyrne par les Grecs : l'une ionienne, l'autre éolienne. D'après la première, la ville aurait été fondée par des habitants d'Éphèse ou d'un village éphésien dont l'existence est authentique et qui s'appelait Smyrne[3]. Cette colonie fut appelée athé-

[1] V. Pseudo-Plutarque, II, 2. Évidemment Éphore était l'autorité principale suivie par l'auteur de la *Vie d'Homère* qui porte le nom d'Hérodote.

[2] Pseudo-Plutarque, II, 2. La corrélation entre l'origine smyrnéenne et l'origine colophonienne d'Homère est indiquée dans l'épigramme (*Ibid.*, I, 4), qui appelle Homère fils de Mélès, et donne n même temps Colophon pour sa patrie :

Υἱὲ Μέλητος, Ὅμηρε, σὺ γὰρ κλέος Ἑλλάδι πάσῃ
Καὶ Κολοφῶνι πάτρῃ θῆκας ἐς αἴδιον.

[3] Strabon, XIV, p. 633-4, donne une explication détaillée.

nienne, parce qu'Éphèse avait été fondée par des Ioniens, sous la conduite d'Androcle, fils de Codros[1]. Selon la seconde de ces traditions, des Éoliens de Cume auraient pris possession de Smyrne dix-huit ans après la fondation de leur propre ville[2], et on rapporte des détails concernant les chefs de cette expédition, qui s'accordent fort bien avec d'autres données mythologiques[3]. Les deux races durent même s'y trouver à peu près à la même époque, puisque la date de l'établissement ionien est placée par les chroniqueurs alexandrins vers l'an 140 après la prise de Troie, et celle de la fondation de Cume dans l'année 150. Toutefois, il est peut-être permis d'admettre que les Ioniens y précédèrent de quelque peu les Éoliens, puisque c'est d'eux que la ville reçut son nom. Il est probable, sans que ce soit directement affirmé, que pendant longtemps ces deux peuples possédèrent Smyrne en commun. Les Éoliens

[1] Strabon, XIV, p. 632-3. Sans doute on faisait remonter aussi le culte de Némésis à Smyrne à Rhamnonte d'Attique. Le rhéteur Aristide donne, à plusieurs endroits, beaucoup d'informations fausses sur la colonie attique à Smyrne.

[2] Pseudo-Hérod., *Vit. Hom.*, c. II, 38.

[3] L'Οἰκιστής était (selon le Pseudo-Hérod., c. II) un certain Thésée, descendant d'Eumèle de Phère ; selon Parthenios (V) la même famille d'Admète de Phère fonda Magnésie sur le Méandre ; et Cume, la ville mère de Smyrne, avait également reçu des habitants de Magnésie (Pseudo-Hérod., c. II). L'épigramme homérique IV (Pseudo-Hérod., c. XIV) fait mention des λαοὶ Φρίκωνος comme fondateurs de Smyrne, entendant par là la race des Locriens qui, dérivant son origine de Phricion près Thermopyle, fonda Cume Phriconide et Larissa Phriconide.

nité plus pure après une violente souffrance, longtemps réprimée. C'est donc le travail de purification par lequel passe le caractère d'Achille, et qui délivre de toute souillure la partie divine de sa nature, qui constitue la pensée dominante du poëme tout entier, et la façon dont ce travail se communique au cœur de l'auditeur, absorbé par l'intérêt du sujet, en fait une des choses les plus belles et les plus parfaites qu'ait produites la haute poésie.

Supprimer une partie quelconque de cet ensemble d'actions, de circonstances et de sentiments divers, ne serait-ce pas mettre en pièces un organisme vivant dont les parties perdraient nécessairement, aussi bien que le tout, leur vitalité propre? De même que la vie ne réside pas dans un seul point du corps, et qu'elle exige toute une association de systèmes et de membres, de même l'unité de l'Iliade repose sur la combinaison de ses parties. Ni les défaites des Grecs jusqu'à l'incendie du vaisseau de Protésilas, qui préparent l'auditeur et qui excitent sa curiosité, ni la péripétie produite par la mort de Patrocle, ni l'apaisement final du courroux d'Achille ne devaient faire défaut, une fois que le germe fertile d'un tel poëme avait pris racine et commencé à se développer dans le génie d'Homère. On ne saurait cependant nier que l'Iliade s'est étendue bien au delà des limites du plan primitif et de la nécessité absolue; que l'introduction surtout, qui rapporte les tentatives des autres héros pour remplacer Achille, atteint une longueur démesurée. La supposition, en effet, que des passages importants ont été intercalés dans l'Iliade,

s'appliquerait avec bien plus de probabilité aux premiers livres qu'aux derniers, dans lesquels pourtant des critiques récents ont cru trouver le plus de traces d'interpolation. Deux motifs principaux semblent avoir déterminé cette extension, et, s'il est permis de pousser aussi loin les hypothèses, paraissent avoir agi particulièrement sur l'esprit d'Homère lui-même, et plus encore sur celui de ses successeurs, les Homérides.

L'idée de compléter l'œuvre en y introduisant tous les sujets, descriptions et événements qui ne pouvaient avoir de l'intérêt que dans un poëme qui eût traité de la guerre entière, dominait évidemment dès le commencement. Il est probable que bien des chants plus anciens encore, qui célébraient des épisodes détachés de la guerre de Troie furent consultés, et que l'on en incorpora les plus belles parties dans le poëme nouveau, puisque la poésie populaire qui se propage par la tradition orale suit naturellement cette voie et, tout en s'appropriant les meilleures idées des poëtes du passé, leur donne une vie nouvelle en les fondant avec d'autres matériaux. Si, de cette façon, il s'est glissé dans le poëme des éléments qui ne paraissent pas s'accorder tout à fait avec le sujet principal, et qui étaient peut-être mieux placés dans un récit antérieur de la guerre de Troie ; si par là un poëme sur le *courroux d'Achille* est devenu une *Iliade* (nom très-significatif), il faut convenir cependant que le poëte est pleinement justifié par la manière dont, en suivant sans doute les traditions dominantes de l'époque, il a compris et présenté la situation respective des na-

tions hostiles, ainsi que leur façon de faire la guerre, jusqu'à la séparation d'Achille du reste de l'armée.

Quoique les traditions se fussent probablement appauvries peu à peu, les événements principaux ne pouvaient encore être oubliés à l'époque des poëtes cycliques et de leurs successeurs; et ceux-ci nous disent qu'à partir du combat lors du débarquement des Grecs où Hector, après avoir tué Protésilas, est mis en fuite par Achille — jusqu'à l'éloignement de ce héros, les Troyens ne firent aucune tentative pour chasser les Grecs de leur territoire. Ceux-ci avaient eu le temps (car les murs de Troie leur résistaient encore) de ravager, sous la conduite d'Achille, les villes et les îles environnantes, parmi lesquelles Homère mentionne spécialement Pédasos, ville des Léléges; Thèbes la cilicienne, au pied du mont Placos; la ville voisine de Lyrnessos et les îles de Lesbos et de Ténédos[1]. L'opinion que le poëte se formait de l'état de la guerre à ce moment ressort clairement de divers passages. Les Troyens, par exemple, ne s'aventurent pas hors des portes de la

[1] La question pourquoi les Troyens n'attaquèrent pas les Grecs pendant qu'Achille était occupé de ces expéditions maritimes, ne peut se résoudre que par l'histoire, et non par la tradition légendaire. Il n'est pas moins remarquable qu'Homère ne connaisse aucun héros achéen qui soit tombé dans la bataille après Protésilas et avant le moment où commencent les événements rapportés dans l'Iliade. (V. surtout *Odyssée*, III, 105 et s.) On ne parle pas davantage de héros troyens qui soient tombés dans le combat. Ænée et Lycaon sont surpris dans des occupations paisibles, et on ne peut supposer que quelque chose d'analogue pour Nestor et Troilus. V. *Il.*, XXIV, 257.

ville tant qu'Achille prend part à la guerre, et alors même qu'Hector nourrit le désir de tenter une sortie, la crainte générale et la pusillanimité des vieillards le retiennent[1]. Cette idée que le poëte se fait de la nature de la guerre pendant ces premières années, le justifie amplement d'avoir placé dans l'Iliade des événements qui sembleraient plus à leur place au commencement du siége. C'est ainsi que les Grecs ne se rangent par races et phratries qu'après le conseil de Nestor, ce qui donne un prétexte pour énumérer les différents peuples et pour donner le catalogue contenu dans le deuxième livre. Si ce catalogue nous instruit suffisamment de l'organisation générale de l'armée, Hélène et Priam regardant du haut des murs de Troie, et Agamemnon passant en revue les troupes dans les troisième et quatrième livres, réussissent parfaitement à nous faire voir le caractère individuel des principaux guerriers. De même, une idée qui aurait dû se présenter bien plus naturellement à l'esprit des Grecs et des Troyens pendant les premières neuf années, lorsque les Grecs, soutenus par Achille, et confiant dans leur supériorité, ne regardaient pas encore tout traité comme indigne d'eux, figure ici pour la première fois ; c'est celle de faire décider l'issue de la guerre par un combat singulier entre les deux personnages qui en étaient les auteurs, projet qui échoue, du reste, grâce à la fuite pusillanime de Pâris et à la mauvaise foi de Pandore. Ce n'est qu'après

[1] *Iliade*, V, 788; IX, 352; XV, 721.

leur première rencontre avec les Troyens, lorsqu'ils se sont assurés que ceux-ci sauraient leur tenir tête en rase campagne, que les Grecs font construire un mur de défense autour de leurs vaisseaux : et l'oubli qu'ils font, à cette occasion, d'un sacrifice aux dieux, est allégué comme une nouvelle raison pour que leurs projets ne soient pas couronnés de succès. Ce récit a déjà paru à Thucydide si peu conciliable avec la probabilité historique que, sans égard pour le témoignage d'Homère, il plaça cet événement aussitôt après le débarquement[1]. Le désir de renfermer tout dans les limites du poëme se trahit aussi par le fait que plusieurs circonstances qui y sont contenues sont évidemment imitées d'autres qui sont complétement en dehors du sujet. La blessure au talon[2], par exemple, que Pàris fait à Diomède, paraît empruntée à la mort d'Achille et fournit aussi les lignes générales de la fin de Patrocle. Une divinité et un mortel réunis sont, dans l'un et dans l'autre de ces événements, les agents qui accomplissent les arrêts du Destin[3].

C'est dans une sorte de conflit que se livraient dans l'âme du poëte le plan de son poëme et son patriotisme qu'il faut chercher l'autre motif, qui a fait donner une étendue disproportionnée à l'introduction en retardant

[1] Thucyd., I, 11. L'essai du scholiaste de résoudre la difficulté, en supposant un grand boulevard et un petit boulevard, est puéril.

[2] *Il.* XI, 377.

[3] *Il.*, XIX, 417; XXII, 359. C'était la destinée d'Achille :

Θεῷ τε καὶ ἀνέρι ἶφι δαμῆναι.

l'action principale qui amène la catastrophe. Le lecteur attentif s'apercevra bientôt que, tout en voulant faire ressortir les désastres et les calamités que subissent les Grecs par le courroux d'Achille, l'auteur est, pour ainsi dire, arrêté dans sa marche vers ce but, par le désir très-naturel de venger la mort de chaque Grec par celle d'un Troyen encore plus illustre, et de faire valoir la gloire des nombreux héros achéens en faisant périr un plus grand nombre de Troyens jusque dans les journées où les Grecs sont battus. Quand même nous admettrions que, vivant parmi les descendants de ces héros achéens, il eût à sa disposition plus de traditions sur eux que sur les Troyens, il y a cependant autre chose encore dans la préférence marquée qu'il montre pour les traditions achéennes; il y a l'intention manifeste de donner un caractère national à son œuvre. Que l'on compare le récit du second jour à celui du premier: un seul livre — le huitième — suffit au poëte pour raconter la défaite des Grecs, dont il est bien obligé de convenir, mais qu'il compense par de grandes pertes du côté des Troyens; tout s'y passe régulièrement sous la surveillance de Zeus. La bataille du premier jour au contraire remplit cinq livres (II à VII), narre les exploits de Diomède et ceux de beaucoup d'autres héros, et Zeus semble y avoir perdu toute souvenance de son arrêt et de la promesse donnée à Thétis.

Les exploits de Diomède[1] se rattachent étroitement,

[1] Διομήδεος ἀριστεία.

il est vrai, à la rupture de l'armistice, puisque, par une vengeance, inévitable après cette trahison, Pandore meurt de la main de ce héros[1]; mais combien le poëte ne leur donne-t-il pas d'étendue par les combats avec les dieux, trait caractéristique, du reste, des mythes sur Diomède[2]. Il en résulte, surtout dans cette partie du poëme, de légères contradictions entre certains passages, parfois aussi des interruptions dans le fil du récit. Telles sont, entre autres, les opinions contradictoires énoncées par Diomède et sa conseillère Athéné sur la question de savoir s'il est sage de lutter avec les dieux[3]; et la contradiction au sujet de la cuirasse de Diomède[4]; celle-ci avait déjà frappé les anciens, mais elle s'expli-

[1] *Iliade*, V, 290. Homère ne fait pas, à cette occasion, la remarque que l'on attendrait; mais il est dans sa manière de produire l'effet donné par le simple enchaînement des circonstances, sans observation personnelle.

[2] Diomède, selon la tradition argivienne qui se rapportait à Pallas, était lui-même en rapport intime avec cette divinité, son porte-bouclier et protecteur du palladium. Aussi Homère le rattache-t-il plus étroitement que les autres héros aux dieux olympiens; Pallas dirige son char et lui donne le courage d'affronter dans le combat Arès, Aphrodite et même Apollon. Il est surtout remarquable que Diomède ne combat jamais contre Hector, mais avec Arès, qui donne à Hector la force de vaincre.

[3] *Il.*, V, 130, 434, 827; VI, 128.

[4] *Il.*, VI. 230 et VIII, 194. La contradiction relativement à Pylémène est levée par la suppression du vers, 579, V, et la conservation du 658, XIII. L'oubli qu'on reproche à Patrocle du message à Achille me semble de peu d'importance (*Iliade*, XI. 839; XV, 390). Patrocle ne peut-il avoir envoyé un messager pour instruire Achille de ce qu'il désirait savoir? Que Polydamas ne suive pas le conseil qu'il donne lui-même à Hector (*Il.*, XII, 75; XV,

querait, si nous admettions que la scène entre Diomède et Glaucus a été intercalée par un Homéride de Chios, en honneur peut-être de quelque descendant de Glaucus[1].

Quant aux scènes nocturnes[2] du dixième livre, il s'est conservé une tradition remarquable d'après laquelle elles formaient dans l'origine un poëme à part que Pisistrate fit ajouter à l'Iliade[3]. Elle est appuyée par la circonstance que l'on ne trouve, ni avant, ni après ce livre la moindre allusion aux faits qu'il contient, pas un mot qui rappelle l'arrivée de Rhésus au camp, et l'enlèvement de ses chevaux par Diomède et Ulysse. On pourrait même omettre ce livre entier sans causer une lacune sensible dans le poëme; mais il est manifeste qu'il a été fait expressément pour occuper la place où il se trouve, pour compléter le reste de la nuit et pour ajouter un nouvel exploit à ceux des héros grecs; car seul il serait incomplet, et il ne pourrait guère faire partie d'un autre poëme.

La nature du sujet explique suffisamment pourquoi la première partie de l'Iliade, jusqu'au combat des vaisseaux, a un certain caractère de sérénité, parfois même de gaieté, tandis que la seconde moitié du poëme porte une teinte grave et tragique qui se trahit jusque dans le

354, 447; XVI, 367), cela s'excuse par une faiblesse humaine bien naturelle.

[1] Voir, plus haut, le commencement du chapitre IV.

[2] Νυκτεργεσία et Δολωνεία.

[3] Schol. ven, sur l'*Il.*, X, 1; Eustath., p. 785, 41, ed. Rom.

choix des expressions. Les mauvais traitements que subit Thersite, la lâche fuite de Pâris, qui se réfugie dans les bras d'Hélène, la folie crédule de Pandore, les rugissements d'Arès et les larmes féminines d'Aphrodite, blessée par Diomède, forment, dans les premiers livres de l'Iliade, autant d'épisodes attrayants et amusants, dont on chercherait vainement le pendant dans les derniers. La physionomie du vieil aède qui, au début, est pleine de sérénité, et que vient éclairer parfois un sourire ironique, prend peu à peu une expression tragique et passionnément agitée. Bien que ce contraste s'explique suffisamment par le plan primitif du poëme, il est cependant permis de demander si le commencement du deuxième livre, où ce ton enjoué est plus apparent qu'ailleurs, émane réellement d'Homère, et s'il n'est pas plutôt l'œuvre de quelque Homéride de l'âge suivant. Zeus s'y propose de tromper Agamemnon, puisque c'est au moyen d'un rêve qu'il lui inspire du courage pour le combat; puis Agamemnon se permet la supercherie de persuader aux Achéens qu'il s'est décidé pour le retour dans la patrie, tandis qu'il est plein d'espoir de combattre et de vaincre. Mais le voilà à son tour désappointé d'une façon comique par les Grecs, qu'il entendait seulement mettre à l'épreuve, afin de les exciter au combat, et qui, au contraire, se montrent fort contents de se retirer et de laisser Troie intacte, contrairement aux arrêts du Destin. Ils n'en sont empêchés que par Ulysse, qui les retient en obéissant à une inspiration divine. Il y a là les matériaux de toute une comédie mythique, remplie

d'une délicate ironie, toute une intrigue charmante, où Agamemnon, tour à tour trompeur et trompé, joue le rôle principal, et, croyant inventer un mensonge ingénieux, prononce, sans s'en douter, une dure vérité, en disant que « Zeus lui a joué un vilain tour[1]. » Mais il est impossible que cette comédie, qui occupe plus de la moitié du second livre, ait appartenu au premier plan de l'Iliade; car Agamemnon, se plaignant deux jours plus tard aux Grecs d'avoir été trompé par Zeus dans ses pressentiments de victoire, emploie au sérieux les mêmes paroles dont il s'était d'abord servi en plaisantant[2]. A moins de mettre de côté toutes les lois de la vraisemblance, on ne pouvait représenter Agamemnon comme capable de répéter sérieusement cette plainte, sans faire allusion à la contradiction entre celle-ci et sa première opinion. Il est donc parfaitement clair que le passage comique, qui est en même temps plus long, n'a pas donné lieu à la répétition sérieuse, qu'il en est, au contraire, la parodie circonstanciée, composée plus tard par quelque Homéride, et intercalée en remplacement d'un premier récit plus concis de l'armement des Grecs.

Mais aucune partie de l'Iliade ne présente des contradictions aussi évidentes avec le reste du poëme, que le catalogue des vaisseaux, où bien des passages avaient déjà éveillé les doutes des anciens. De ce nombre est, par

[1] *Iliade*, II, 214 :
Νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλεύσατο.

[2] *Il.*, II, 111-118 et 139-141 répondent à *Il.*, IX, 18-28.

exemple, la réunion, évidemment intentionnelle, des vaisseaux athéniens à ceux d'Ajax, réunion établie dans l'intérêt des familles athéniennes des Eurysacides et des Philaïdes, qui se disaient descendants d'Ajax ; puis la mention faite des Panhellènes vaincus dans le maniement de la lance par Ajax le Locrien, contrairement à l'habitude invariable d'Homère. Les contradictions mytho-historiques qui existent entre le catalogue et l'Iliade sont plus frappantes encore. Mégès, fils de Phylée et roi de Dulichion, selon le catalogue, est, d'après l'Iliade[1], roi des Épéens, et demeure en Élide. Ici le catalogue a suivi la tradition généralement reçue, même beaucoup plus tard[2], d'après laquelle Phylée avait quitté sa patrie par suite d'une querelle avec son frère Augeas. Médon, fils illégitime d'Oïlée, cité dans le catalogue comme commandant l'équipage du vaisseau de Philoctète, qui venait de Méthone, devient dans l'Iliade, au contraire, chef des Phthiens[3], habitants de Phylaque, qui forment, selon le catalogue, un peuple tout à fait distinct, sous la conduite de Podarcès au lieu de Protésilas.

En présence de contradictions aussi palpables, on est en droit d'appuyer aussi sur les traces moins frappantes, mais qui signalent une différence plus essentielle entre les opinions générales des deux auteurs de l'épisode et du poëme. Suivant l'Iliade, Agamemnon possédait l'Argolide entière, à partir de Mycène, c'est-à-dire la partie

[1] *Iliade*, XIII, 692 ; XV, 519.
[2] Callimaque, dans les schol. : *Il.*, II, 629. Cf. Théocrite, 21.
[3] *Il.*, XIII, 693 ; XV, 334.

voisine du Péloponnèse et plusieurs îles[1]. Le catalogue ne lui assigne aucune île, mais ajoute à son royaume Egialée, qui pourtant ne devint achéenne qu'après l'expulsion des Ioniens[2]. Les auteurs du catalogue ont entièrement oublié, à propos des Béotiens, qu'ils habitaient la Thessalie lors de la guerre de Troie; car ils représentent la nation entière comme déjà établie dans la contrée appelée dans la suite la Béotie[3]. Il n'est question, dans l'Iliade, ni de héros, ni de bandes de guerriers qui soient venus de la rive orientale de la mer Égée et des îles de l'Asie Mineure, pour s'unir à l'armée achéenne, ni des héros de Cos, Phidippus et Antiphus, ni du beau Nirée de Syme; et puisqu'elle ne dit pas que Tlépolème venait de Rhodes (elle se borne à l'appeler fils d'Héraclès), il est permis d'en conclure qu'il passait aux yeux du poëte pour un héros de Tirynthe. La série des îles de la côte de l'Asie Mineure qui figure dans le catalogue détruit la beauté et l'unité du tableau des nations belligérantes tracé dans l'Iliade, où tous les alliés de Troie viennent du nord et de l'est de la mer Égée, et tous les guerriers achéens au contraire de

[1] *Iliade*, II, 108.

[2] Le vers (*Il.*, II, 572) montre surtout très-clairement les idées du rhapsode argivien, qui appelle Adraste le premier roi de Sicyone. (Cf. Hérodote, V, 67-68.)

[3] Il y a, dans l'*Iliade*, également un passage de peu d'importance qui parle de Béotiens en Béotie (*Il.*, V, 709). Aussi Thucydide présuma-t-il qu'un ἀποδασμός des Béotiens s'était établi alors en Béotie, ce qui ne suffit pas pour le catalogue.

l'Occident[1]. Selon le catalogue, les Arcadiens sous Agapénor, ainsi que les Perrhèbes et les Magnètes combattent sous les murs de Troie, tandis que l'Iliade, suivant une tradition plus pure, se garde bien d'y placer des races pélasgiques, et on sait que, parmi tous les Grecs, ce sont précisément les Arcadiens et les Perrhèbes qui sont restés le plus longtemps fidèles à leur origine pélasgique.

Mais si l'énumération des troupes achéennes parait trop détaillée, et semble dépasser les limites du plan primitif, il n'en est pas de même de la liste des Troyens et de leurs alliés, qui est loin de répondre à l'idée que l'Iliade donne de leurs forces; au point même que deux alliés importants, les Caucones et les Léléges, souvent cités dans le poëme (les derniers surtout comme habitants de la célèbre ville de Pédasus sur le Satmioéis[2]), y sont entièrement oubliés. Parmi les princes omis dans cette liste il y a surtout Astéropéos, chef des Péoniens, qui, étant arrivé onze jours avant le combat d'Achille et par conséquent avant la revue contenue dans le second livre[3], aurait au moins le même droit que Pyrechme[4] à être nommé. D'autre part, nous y trouvons

[1] Ce passage sur les Rhodiens, dans le catalogue, trahit également, par sa longueur démesurée, l'intention d'un rhapsode d'illustrer l'île.

[2] Pour les Caucones, voy. *Il.*, X, 829; XX, 329; pour les Léléges, *Il.*, X, 429; XX, 96; XXI. 86. Cf, VI, 35.

[3] *Il.*, XXI, 155, et XII, 102; XVII, 351.

[4] *Il.*, II, 348. L'auteur de ce catalogue doit n'avoir songé qu'à *Il.*, XVI, 287. Le scholiaste (*Il.*, II, 844) a donc parfaitement rai-

des noms, qui auraient dû paraître dans l'Iliade où ils font défaut[1].

La preuve la plus concluante cependant que cette énumération des Troyens date d'une époque comparativement récente, et n'a pu être faite qu'après celle des Achéens, est dans le poëme des Cypriaques, qui devait être une simple introduction à l'Iliade[2] et qui donne à la fin — c'est-à-dire immédiatement avant le commencement de l'action de l'Iliade — une liste des alliés de Troie[3], ce qui n'aurait pu être si, lors de sa composition, une énumération complète des deux nations avait existé dans le second livre de l'Iliade. En admettant que ce catalogue dans son état actuel ne soit qu'un extrait de celui du poëme cyprique, l'omission d'Astéropéus au moins s'expliquerait, car son arrivée, onze jours avant le combat, se placerait, selon la chronologie d'Homère, après le commencement de l'action, c'est-à-dire après la peste.

On peut tirer d'autres conclusions encore de ces remarques, en dehors de celles qui mettent en doute l'authenticité de ces catalogues. Il en résulte d'abord

son d'observer l'absence d'Iphidamas, qui était, il est vrai, Troyen, fils d'Anténor et de Théano, mais qu'un grand-père maternel, un prince thrace, arma d'une flotte de douze vaisseaux. (*Il.*, II, 221.)

[1] Par exemple, le evin Ennomos qui, d'après le catalogue (*Il.*, II, 861), fut tué par Achille dans la rivière, ce qui n'est point mentionné dans l'*Iliade*. Il en est de même d'Amphimaque. (*Il.*, II, 871.)

[2] Voy. plus bas, ch. VI.

[3] Καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων. Proclus dans l'*Héphestion* de Gaisford, p. 476.

que les rhapsodes qui composaient ces fragments ne possédaient pas l'Iliade par écrit, pour y recourir à volonté; autrement ils se seraient aperçus que Médon vivait à Phylasse, etc.; en second lieu, que ces poëtes ne savaient pas l'Iliade entière par cœur, et qu'en essayant de donner cette revue ethnographique des deux armées, ils se laissaient guider par les morceaux qu'ils savaient réciter, et par les souvenirs plus vagues que leur avait laissés le reste du poëme.

Le doute qui plane sur l'authenticité des derniers livres de l'Iliade a bien moins de fondement que celui qui s'est élevé contre la première moitié du poëme, notamment contre les deuxième, cinquième, sixième et dixième livres. Une tragédie eût pu, il est vrai, terminer par la mort d'Hector, mais non un poëme épique, puisqu'une des plus importantes exigences de ce genre de poésie est celle de calmer l'âme agitée. Cet apaisement est produit d'abord par les jeux funèbres où de suprêmes honneurs sont rendus à Patrocle, et où Achille reçoit enfin la satisfaction la plus complète. Mais jamais l'Iliade n'eût été un tout complet si les dépouilles d'Hector n'étaient rendues à son père et n'obtenaient les honneurs de la sépulture. Le poëte, qui partout ailleurs fait preuve d'un esprit si droit et si humain, qui s'efforce de faire régner une justice impartiale dans le poëme entier, comment aurait-il pu laisser s'accomplir sur le cadavre d'Hector les cruelles menaces d'Achille[1]? D'ailleurs, si telle eût été son intention, il

[1] *Iliade*, XXII, 348; XXIII, 183.

urait fallu en parler, car les Grecs d'alors attribuaient lus d'importance encore au sort d'un cadavre qu'à ce-ui d'un corps vivant, et le vingt-quatrième livre eût té remplacé par un récit détaillé de la manière dont il urait été maltraité par Achille et jeté en pâture aux chiens. Qui cependant comprendrait une telle conclusion de l'Iliade? Il est clair qu'en faisant le premier plan du poëme, Homère se rendait bien compte que le courroux d'Achille contre Hector exigerait un apaisement, une réconciliation, et qu'il devait régner à la fin du poëme dans l'âme du héros aussi bien que dans celle du poëte et de l'auditeur une disposition calme, sereine et confiante.

L'unité du sujet règne incontestablement dans l'Odyssée aussi bien que dans l'Iliade, et on ne pourrait supprimer aucune des parties essentielles de ce poëme sans laisser une lacune dans le développement de l'idée principale. Elle diffère cependant de l'Iliade par la complication plus artificielle de son plan. Cela tient, d'un côté, à ce que dans la plus grande partie du poëme — jusqu'au seizième livre — deux actions capitales se suivent parallèlement; de l'autre, à ce que l'action qui se passe dans les limites mêmes du poëme et presque sous nos yeux, se trouve considérablement étendue par un récit épisodique, qui donne de la clarté à l'action principale en même temps qu'il la complète, et qui transfère la partie la plus curieuse et la plus merveilleuse de l'histoire de la bouche du poëte dans celle de son héros inventif[1].

[1] Il résulte cependant d'un monologue d'Ulysse (*Od.*, XX, 18-21)

l'Odyssée autant que dans l'Iliade. Dans ce dernier poëme ce n'est qu'après l'élévation du rempart que le dieu se décide à agir contre les Grecs, à la prière de Thétis; dans l'Odyssée il paraît bien aussi dès le commencement accéder aux propositions d'Athéné concernant le retour d'Ulysse, mais ce n'est que plusieurs jours après qu'il envoie Hermès à Calypso (dans le cinquième livre). Il est évident que le poëte est inspiré par l'idée (très-répandue chez les Grecs) d'une fatalité divine, lente dans ses préliminaires, tardive et portée à différer l'exécution de ses arrêts, mais qui n'en atteint pas moins infailliblement son but. Nous trouvons aussi dans l'Odyssée un artifice déjà noté dans l'Iliade, celui de tourner l'attention du lecteur dans une direction opposée à celle que le récit est sur le point de prendre; il y est cependant employé moins souvent à cause de la nature du sujet. Le poëte se plaît à nous tromper de la façon la plus agréable en nous faisant entrevoir d'autres moyens pour l'accomplissement de la vengeance que ceux qu'il emploie définitivement; et même après nous avoir approchés du dénoûment, il tient constamment quelque nouvelle et gracieuse surprise en réserve. C'est ainsi que l'avertissement à Télémaque, deux fois répété dans les mêmes termes, de suivre l'exemple d'Oreste[1], cet avertissement qui l'impressionne si vivement, nous prépare vaguement à quelque entreprise contre les prétendants, quoique on n'en découvre le véritable sens que lorsque Télémaque

[1] *Odyssée*, III, 302; I, 200.

se met courageusement du côté de son père pour le défendre.

Ce n'est qu'après avoir combiné leur plan de vengeance que l'idée vient au père et au fils d'attaquer les prétendants, homme contre homme, dans un combat à la lance et à l'épée, d'une issue très-problématique[1]. L'arc d'Eurytos, qui donne un si grand avantage à Ulysse, est une idée neuve et inattendue. Athéné inspire à Pénélope la pensée de l'offrir pour prix aux prétendants[2], et, bien que la tradition antique désignât déjà cet arc comme l'arme qui procura la victoire à Ulysse, la manière dont il parvient aux mains du héros est une des plus ingénieuses et plus heureuses inventions du poëte[3]. De même que dans l'Iliade l'intérêt principal se concentre entre le combat près des vaisseaux et la mort d'Hector, le récit dans l'Odyssée commence à prendre un ton plus élevé, et à inspirer une sorte d'attente pénible à partir du moment où l'on essaye de bander l'arc (dans le vingt-unième livre). Avec un art infini, le poëte fait usage de tout ce qu'il était possible de

[1] *Odyssée*, XVI, 295. L'ἀθέτησις de Zénodote repose, comme presque toujours, sur des raisons insuffisantes, et priverait le récit d'un moment dramatique très-important.

[2] *Od.*, XXI, 4.

[3] Le fait que la tribu éolienne des Eurytaniens, qui faisaient remonter leur origine à Eurytus (il est probable que Œchalia étolienne appartenait à ce peuple; Strabon, X, p, 448). possédait un oracle d'Ulysse, prouve bien que cette partie du poëme se fondait sur une tradition antique. V. Lycophron, v, 799, et les scholies, dans Aristote.

tirer de la tradition, afin de rendre cette scène plus émouvante et plus solennelle : les pressentiments sinistres de Théoclymène, qui ne figure dans le poëme que pour préparer cette scène d'horreur[1], et la fête d'Apollon qui exauce la prière d'Ulysse de lui accorder la victoire dans le combat à l'arc ne paraissent introduits que pour obtenir cet effet[2].

Le plan de l'Odyssée offrait évidemment de nombreuses occasions d'interpoler des fragments nouveaux, et c'est là ce qui explique bien des irrégularités dans le cours du récit et des longueurs fatigantes en certains endroits, surtout à l'occasion des divertissements qui ont lieu en honneur d'Ulysse pendant son séjour dans l'île de Schéria. Les anciens eux-mêmes mettaient en doute l'authenticité de la danse des Phéaciens et du chant de Démodocus, des amours d'Aphrodite et d'Arès. Cette partie de l'Odyssée pourtant devait déjà exister du temps de la 50me olympiade, puisque le chœur des Phéaciens fut représenté à cette époque devant le trône de l'Apollon Amycléen[3]. Le récit que fait Ulysse de ses aventures contient également des interpolations, surtout dans la *Nékyia* ou évocation des morts; les anciens déjà en attribuaient aux diaskeuastes ou in-

[1] Notez aussi la disparition du soleil (*Od.*, XX, 356), qui se rattache au retour d'Ulysse pendant la nouvelle lune (*Od.*, XIV, 162; XIX, 307), alors qu'une éclipse solaire pouvait avoir lieu. Nous avons là encore des traces évidentes d'une tradition antique.

[2] On fait allusion à la fête d'Apollon (νεομήνιος) *Od.*, XX, 156, 250, 278; XXI, 258. Cf. XXI, 267; XXII, 7.

[3] Pausanias, III, xviii, 7,

terpolateurs, spécialement à l'Orphien Onomacritus (chargé du temps des Pisistratides de recueillir les poëmes d'Homère) un passage important, qui porte réellement atteinte à l'unité et à la cohérence du récit[1]. De plus les critiques alexandrins, Aristophane et Aristarque, regardaient toute la fin du poëme, à partir de la reconnaissance de Pénélope, comme apocryphe[2]. On ne saurait en effet nier qu'elle contient de grandes imperfections. L'arrivée des prétendants dans les enfers, par exemple, n'est qu'une seconde nékyia ou plutôt un pâle reflet de la première, intercalée ici sans raison suffisante. Et cependant, l'Odyssée serait incomplète si elle se terminait sans qu'Ulysse eût embrassé son père Laërte, dont il est si souvent question dans le cours du poëme, et sans qu'un état de choses pacifique et normal se fût sinon établi, du moins préparé à Ithaque. L'Odyssée n'a donc guère pu être sans un passage de ce genre, mais il est probable qu'il a subi des changements considérables de la part des Homérides, avant de prendre la forme définitive que nous lui connaissons.

[1] V. Schol. *Od.*, II, 604. Tout le passage, de XI, 568-626 était avec raison rejeté par les anciens; car tandis que les autres passages représentent Ulysse comme placé à l'entrée des enfers et attirant par sa libation de sang les ombres de leurs ténébreuses demeures sur la prairie d'Asphodèle, il paraît ici au milieu des morts qui sont irrévocablement attachés à de certains endroits du Tartare. Cette même idée, qui appartient à un temps plus moderne, règne aussi, *Od.*, XXIV, 13, où les morts *demeurent* sur la prairie d'Asphodèle.

[2] *Od.*, XXIII, 296, jusqu'à la fin.

l'Occident[1]. Selon le catalogue, les Arcadiens sous Agapénor, ainsi que les Perrhèbes et les Magnètes combattent sous les murs de Troie, tandis que l'Iliade, suivant une tradition plus pure, se garde bien d'y placer des races pélasgiques, et on sait que, parmi tous les Grecs, ce sont précisément les Arcadiens et les Perrhèbes qui sont restés le plus longtemps fidèles à leur origine pélasgique.

Mais si l'énumération des troupes achéennes paraît trop détaillée, et semble dépasser les limites du plan primitif, il n'en est pas de même de la liste des Troyens et de leurs alliés, qui est loin de répondre à l'idée que l'Iliade donne de leurs forces; au point même que deux alliés importants, les Caucones et les Léléges, souvent cités dans le poëme (les derniers surtout comme habitants de la célèbre ville de Pédasus sur le Satmioéis [2]), y sont entièrement oubliés. Parmi les princes omis dans cette liste il y a surtout Astéropéos, chef des Péoniens, qui, étant arrivé onze jours avant le combat d'Achille et par conséquent avant la revue contenue dans le second livre[3], aurait au moins le même droit que Pyrechme[4] à être nommé. D'autre part, nous y trouvons

[1] Ce passage sur les Rhodiens, dans le catalogue, trahit également, par sa longueur démesurée, l'intention d'un rhapsode d'illustrer l'île.

[2] Pour les Caucones, voy. *Il.*, X, 829; XX, 329; pour les Léléges, *Il.*, X, 429; XX, 96; XXI. 86. Cf, VI, 35.

[3] *Il.*, XXI, 155, et XII, 102; XVII, 351.

[4] *Il.*, II, 348. L'auteur de ce catalogue doit n'avoir songé qu'à *Il.*, XVI, 287. Le scholiaste (*Il.*, II, 844) a donc parfaitement rai-

des noms, qui auraient dû paraître dans l'Iliade où ils font défaut[1].

La preuve la plus concluante cependant que cette énumération des Troyens date d'une époque comparativement récente, et n'a pu être faite qu'après celle des Achéens, est dans le poëme des Cypriaques, qui devait être une simple introduction à l'Iliade[2] et qui donne à la fin — c'est-à-dire immédiatement avant le commencement de l'action de l'Iliade — une liste des alliés de Troie[3], ce qui n'aurait pu être si, lors de sa composition, une énumération complète des deux nations avait existé dans le second livre de l'Iliade. En admettant que ce catalogue dans son état actuel ne soit qu'un extrait de celui du poëme cyprique, l'omission d'Astéropéus au moins s'expliquerait, car son arrivée, onze jours avant le combat, se placerait, selon la chronologie d'Homère, après le commencement de l'action, c'est-à-dire après la peste.

On peut tirer d'autres conclusions encore de ces remarques, en dehors de celles qui mettent en doute l'authenticité de ces catalogues. Il en résulte d'abord

son d'observer l'absence d'Iphidamas, qui était, il est vrai, Troyen, fils d'Anténor et de Théano, mais qu'un grand-père maternel, un prince thrace, arma d'une flotte de douze vaisseaux. (*Il.*, II, 221.)

[1] Par exemple, le devin Ennomos qui, d'après le catalogue (*Il.*, II, 861), fut tué par Achille dans la rivière, ce qui n'est point mentionné dans l'*Iliade*. Il en est de même d'Amphimaque. (*Il.*, II, 871.)

[2] Voy. plus bas, ch. VI.

[3] Καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων. Proclus dans l'*Héphestion* de Gaisford, p. 476.

que les rhapsodes qui composaient ces fragments ne possédaient pas l'Iliade par écrit, pour y recourir à volonté ; autrement ils se seraient aperçus que Médon vivait à Phylasse, etc.; en second lieu, que ces poëtes ne savaient pas l'Iliade entière par cœur, et qu'en essayant de donner cette revue ethnographique des deux armées, ils se laissaient guider par les morceaux qu'ils savaient réciter, et par les souvenirs plus vagues que leur avait laissés le reste du poëme.

Le doute qui plane sur l'authenticité des derniers livres de l'Iliade a bien moins de fondement que celui qui s'est élevé contre la première moitié du poëme, notamment contre les deuxième, cinquième, sixième et dixième livres. Une tragédie eût pu, il est vrai, terminer par la mort d'Hector, mais non un poëme épique, puisqu'une des plus importantes exigences de ce genre de poésie est celle de calmer l'âme agitée. Cet apaisement est produit d'abord par les jeux funèbres où de suprêmes honneurs sont rendus à Patrocle, et où Achille reçoit enfin la satisfaction la plus complète. Mais jamais l'Iliade n'eût été un tout complet si les dépouilles d'Hector n'étaient rendues à son père et n'obtenaient les honneurs de la sépulture. Le poëte, qui partout ailleurs fait preuve d'un esprit si droit et si humain, qui s'efforce de faire régner une justice impartiale dans le poëme entier, comment aurait-il pu laisser s'accomplir sur le cadavre d'Hector les cruelles menaces d'Achille[1]? D'ailleurs, si telle eût été son intention, il

[1] *Iliade*, XXII, 348; XXIII, 185.

aurait fallu en parler, car les Grecs d'alors attribuaient plus d'importance encore au sort d'un cadavre qu'à celui d'un corps vivant, et le vingt-quatrième livre eût été remplacé par un récit détaillé de la manière dont il aurait été maltraité par Achille et jeté en pâture aux chiens. Qui cependant comprendrait une telle conclusion de l'Iliade? Il est clair qu'en faisant le premier plan du poëme, Homère se rendait bien compte que le courroux d'Achille contre Hector exigerait un apaisement, une réconciliation, et qu'il devait régner à la fin du poëme dans l'âme du héros aussi bien que dans celle du poëte et de l'auditeur une disposition calme, sereine et confiante.

L'unité du sujet règne incontestablement dans l'Odyssée aussi bien que dans l'Iliade, et on ne pourrait supprimer aucune des parties essentielles de ce poëme sans laisser une lacune dans le développement de l'idée principale. Elle diffère cependant de l'Iliade par la complication plus artificielle de son plan. Cela tient, d'un côté, à ce que dans la plus grande partie du poëme — jusqu'au seizième livre — deux actions capitales se suivent parallèlement; de l'autre, à ce que l'action qui se passe dans les limites mêmes du poëme et presque sous nos yeux, se trouve considérablement étendue par un récit épisodique, qui donne de la clarté à l'action principale en même temps qu'il la complète, et qui transfère la partie la plus curieuse et la plus merveilleuse de l'histoire de la bouche du poëte dans celle de son héros inventif[1].

[1] Il résulte cependant d'un monologue d'Ulysse (*Od.*, XX, 18-21)

Le sujet de l'Odyssée est le retour d'Ulysse d'un pays situé en dehors de toute relation et de toute connaissance humaines, à son propre foyer, occupé par une bande d'intrus insolents qui cherchent à s'emparer de son épouse et à tuer son fils. Le poëme commence naturellement au moment où le héros se trouve le plus éloigné de sa patrie, dans l'île lointaine d'Ogygia[1], au centre de la mer, où la nymphe Calypso[2] le retient depuis sept ans loin des mortels. Après avoir surmonté à l'aide des dieux qui lui sont propices les dangers que lui suscite Poseidon, son ennemi implacable, il arrive chez les Phéaciens, peuple paisible, insouciant et efféminé, qui vit à l'extrémité de la terre et ne connaît la guerre que par les récits des poëtes. Parti de ce pays dans un navire merveilleux que lui prêtent les Phéaciens, il arrive enfin à Ithaque pendant son sommeil. Le brave porcher Eumée lui donne l'hospitalité, et il parvient à s'introduire en mendiant dans sa propre maison, où il subit les traitements les plus indignes de la part des prétendants, pour prendre ensuite avec d'autant plus de droit le rôle du vengeur terrible. L'auteur aurait pu se borner à ce simple récit, et le poëme, malgré ses limites restreintes, eût été placé sur le même rang que l'Iliade; mais le poëte, auquel nous

que le poëte n'avait nullement l'intention de présenter ses aventures comme inventées.

[1] Ὠγυγία d'Ὀγύγης, qui était primitivement une divinité de la vaste plaine liquide qui couvre toutes choses. — On appelait cette île le nombril de la mer.

[2] Καλυψώ, celle qui cache.

devons l'Odyssée telle qu'elle nous a été transmise, y a entrelacé une seconde histoire qui embellit et complète le poëme, non sans y introduire, il faut en convenir, certaines inégalités, qui résultent nécessairement de la réunion de deux sujets, et qui étaient inévitables dans un plan de ce genre[1]. Car en nous montrant le fils d'Ulysse qui, encouragé par Athéné, gourmande sans crainte les prétendants devant le peuple assemblé d'Ithaque, en lui faisant faire le voyage de Pylos et de Sparte à la recherche de son père errant, il trouve l'occasion de nous donner un beau tableau du contraste qu'offre l'état d'anarchie où gémit Ithaque avec la paix et le calme qui règnent dans le reste de la Grèce depuis le retour des princes. En même temps il prépare ainsi le jeune Télémaque au rôle énergique qui lui est réservé dans l'œuvre de la vengeance et qui en paraît plus vraisemblable.

Bien que d'après ces observations le plan de l'Odyssée diffère essentiellement de celui de l'Iliade, en ce qu'il accuse une forme épique plus artificielle et plus développée, ces deux poëmes ont en commun beaucoup de choses, surtout cette profonde connaissance des moyens qui servent à exciter la curiosité et qui tiennent l'intérêt éveillé par des péripéties neuves et inattendues. L'accomplissement des décrets de Zeus se trouve retardé dans

[1] Il n'y aurait rien d'abrupt dans la transition de chez Ménélas aux prétendants (*Od.* IV, 624), si elle se trouvait au commencement d'un livre; or cette division en livres est une invention des grammairiens d'Alexandrie. Les quatre vers, 620-624, qui sont certainement interpolés, sont fort inutiles, puisqu'ils ne contribuent en rien à unir les diverses parties.

l'Odyssée autant que dans l'Iliade. Dans ce dernier poëme ce n'est qu'après l'élévation du rempart que le dieu se décide à agir contre les Grecs, à la prière de Thétis; dans l'Odyssée il paraît bien aussi dès le commencement accéder aux propositions d'Athéné concernant le retour d'Ulysse, mais ce n'est que plusieurs jours après qu'il envoie Hermès à Calypso (dans le cinquième livre). Il est évident que le poëte est inspiré par l'idée (très-répandue chez les Grecs) d'une fatalité divine, lente dans ses préliminaires, tardive et portée à différer l'exécution de ses arrêts, mais qui n'en atteint pas moins infailliblement son but. Nous trouvons aussi dans l'Odyssée un artifice déjà noté dans l'Iliade, celui de tourner l'attention du lecteur dans une direction opposée à celle que le récit est sur le point de prendre; il y est cependant employé moins souvent à cause de la nature du sujet. Le poëte se plaît à nous tromper de la façon la plus agréable en nous faisant entrevoir d'autres moyens pour l'accomplissement de la vengeance que ceux qu'il emploie définitivement; et même après nous avoir approchés du dénoûment, il tient constamment quelque nouvelle et gracieuse surprise en réserve. C'est ainsi que l'avertissement à Télémaque, deux fois répété dans les mêmes termes, de suivre l'exemple d'Oreste[1], cet avertissement qui l'impressionne si vivement, nous prépare vaguement à quelque entreprise contre les prétendants, quoique on n'en découvre le véritable sens que lorsque Télémaque

[1] *Odyssée*, III, 302; I, 200.

se met courageusement du côté de son père pour le défendre.

Ce n'est qu'après avoir combiné leur plan de vengeance que l'idée vient au père et au fils d'attaqner les prétendants, homme contre homme, dans un combat à la lance et à l'épée, d'une issue très-problématique[1]. L'arc d'Eurytos, qui donne un si grand avantage à Ulysse, est une idée neuve et inattendue. Athéné inspire à Pénélope la pensée de l'offrir pour prix aux prétendants[2], et, bien que la tradition antique désignât déjà cet arc comme l'arme qui procura la victoire à Ulysse, la manière dont il parvient aux mains du héros est une des plus ingénieuses et plus heureuses inventions du poëte[3]. De même que dans l'Iliade l'intérêt principal se concentre entre le combat près des vaisseaux et la mort d'Hector, le récit dans l'Odyssée commence à prendre un ton plus élevé, et à inspirer une sorte d'attente pénible à partir du moment où l'on essaye de bander l'arc (dans le vingt-unième livre). Avec un art infini, le poëte fait usage de tout ce qu'il était possible de

[1] *Odyssée*, XVI, 295. L'ἀθέτησις de Zénodote repose, comme presque toujours, sur des raisons insuffisantes, et priverait le récit d'un moment dramatique très-important.

[2] *Od.*, XXI, 4.

[3] Le fait que la tribu éolienne des Eurytaniens, qui faisaient remonter leur origine à Eurytus (il est probable que Œchalia étolienne appartenait à ce peuple; Strabon, X, p, 448). possédait un oracle d'Ulysse, prouve bien que cette partie du poëme se fondait sur une tradition antique. V. Lycophron, v, 799, et les scholies, dans Aristote.

tirer de la tradition, afin de rendre cette scène plus émouvante et plus solennelle : les pressentiments sinistres de Théoclymène, qui ne figure dans le poëme que pour préparer cette scène d'horreur[1], et la fête d'Apollon qui exauce la prière d'Ulysse de lui accorder la victoire dans le combat à l'arc ne paraissent introduits que pour obtenir cet effet[2].

Le plan de l'Odyssée offrait évidemment de nombreuses occasions d'interpoler des fragments nouveaux, et c'est là ce qui explique bien des irrégularités dans le cours du récit et des longueurs fatigantes en certains endroits, surtout à l'occasion des divertissements qui ont lieu en honneur d'Ulysse pendant son séjour dans l'île de Schéria. Les anciens eux-mêmes mettaient en doute l'authenticité de la danse des Phéaciens et du chant de Démodocus, des amours d'Aphrodite et d'Arès. Cette partie de l'Odyssée pourtant devait déjà exister du temps de la 50me olympiade, puisque le chœur des Phéaciens fut représenté à cette époque devant le trône de l'Apollon Amycléen[3]. Le récit que fait Ulysse de ses aventures contient également des interpolations, surtout dans la *Nékyia* ou évocation des morts; les anciens déjà en attribuaient aux diaskeuastes ou in-

[1] Notez aussi la disparition du soleil (*Od.*, XX, 356), qui se rattache au retour d'Ulysse pendant la nouvelle lune (*Od.*, XIV, 162; XIX, 307), alors qu'une éclipse solaire pouvait avoir lieu. Nous avons là encore des traces évidentes d'une tradition antique.

[2] On fait allusion à la fête d'Apollon (νεομήνιος) *Od.*, XX, 156, 250, 278; XXI, 258. Cf. XXI, 267; XXII, 7.

[3] Pausanias, III, XVIII, 7,

terpolateurs, spécialement à l'Orphien Onomacritus (chargé du temps des Pisistratides de recueillir les poëmes d'Homère) un passage important, qui porte réellement atteinte à l'unité et à la cohérence du récit[1]. De plus les critiques alexandrins, Aristophane et Aristarque, regardaient toute la fin du poëme, à partir de la reconnaissance de Pénélope, comme apocryphe[2]. On ne saurait en effet nier qu'elle contient de grandes imperfections. L'arrivée des prétendants dans les enfers, par exemple, n'est qu'une seconde nékyia ou plutôt un pâle reflet de la première, intercalée ici sans raison suffisante. Et cependant, l'Odyssée serait incomplète si elle se terminait sans qu'Ulysse eût embrassé son père Laërte, dont il est si souvent question dans le cours du poëme, et sans qu'un état de choses pacifique et normal se fût sinon établi, du moins préparé à Ithaque. L'Odyssée n'a donc guère pu être sans un passage de ce genre, mais il est probable qu'il a subi des changements considérables de la part des Homérides, avant de prendre la forme définitive que nous lui connaissons.

[1] V. Schol. *Od.*, II, 604. Tout le passage, de XI, 568-626 était avec raison rejeté par les anciens; car tandis que les autres passages représentent Ulysse comme placé à l'entrée des enfers et attirant par sa libation de sang les ombres de leurs ténébreuses demeures sur la prairie d'Asphodèle, il paraît ici au milieu des morts qui sont irrévocablement attachés à de certains endroits du Tartare. Cette même idée, qui appartient à un temps plus moderne, règne aussi, *Od.*, XXIV, 13, où les morts *demeurent* sur la prairie d'Asphodèle.

[2] *Od.*, XXIII, 296, jusqu'à la fin.

Il n'est pas douteux que l'Odyssée n'ait été écrite après l'Iliade, et que ces deux poëmes ne présentent dans le caractère et la conduite des hommes ainsi que des dieux de grandes différences; il serait cependant à la fois difficile et téméraire de vouloir tirer de cette prémisse des conclusions décisives quant à la personne ou à l'âge du poëte. A l'exception du courroux de Poséidon, qui agit toujours invisible et dans un lointain ténébreux, les dieux y apparaissent en général sous un aspect moins dur que dans l'Iliade; ils y agissent d'accord, sans dissension et sans querelles, pour le bien de l'humanité, jamais à son détriment, comme cela est si souvent le cas dans l'Iliade. Il est vrai que le sujet en lui-même offrait moins d'opportunité pour la peinture des passions violentes et des combats acharnés des dieux. Ils y paraissent bien d'un degré plus élevés que les mortels; mais, au lieu de descendre, sous une forme corporelle, de leurs demeures sur l'Olympe pour se mêler au tumulte de la guerre, ils circulent sous forme humaine en compagnie d'Ulysse l'aventurier, et de l'intelligent Télémaque, distingués d'eux par la seule supériorité de leur sagesse et de leur jugement.

La raison principale de cette différence, il faut la chercher dans la nature même du mythe et dans le tact exquis du poëte, qui a su conserver l'unité et l'harmonie à ce tableau en excluant tout ce qui ne s'accordait pas avec la nature du sujet. Quelques hommes de science ont prétendu découvrir une religion et une mythologie entièrement diverses dans l'Iliade et dans l'Odyssée, mais de

pareils efforts n'ont abouti qu'à une séparation des plus arbitraires des deux poëmes[1]. Il aurait au moins fallu expliquer comment un sectaire de ce qu'on appelle la religion de l'Odyssée eût fait pour traiter le sujet de l'Iliade sans y introduire les combats, les querelles et l'agitation violente des dieux. D'autre part l'humanité paraît dans un état bien plus avancé de bien-être et de richesse dans l'Odyssée que dans l'Iliade, et les maisons de Nestor, de Ménélas et surtout d'Alcinoüs offrent déjà le spectacle d'une aisance qui est presque du *confort*[2]. Mais comment, dans le camp guerrier devant la cité assiégée, aurait-on pu s'abandonner aux plaisirs et aux récréations dont les Atrides dans leur palais de Mycènes, et les Phéaciens paisibles pouvaient jouir en toute tranquillité? D'ailleurs, même en admettant qu'un goût et un esprit divers se manifestent dans le choix du sujet et dans l'esquisse générale du poëme, cette différence ne serait jamais plus grande que celle qui existe souvent entre les goûts de la jeunesse et ceux de la vieillesse d'un même homme. Or jusqu'à présent il n'y a jamais eu que cet argument qu'aient pu invoquer les chorizontes[3]

[1] Benjamin Constant surtout, dans son célèbre ouvrage *de la Religion*, III, s'est cru obligé d'admettre cette théorie, en distinguant dans les poëmes historiques *trois espèces de mythologie*, et en déterminant l'âge de ces diverses parties d'après ces espèces de mythologie. Cf. l'Appendice du traducteur, note A.

[2] Le mot grec est κομιδή qui n'est employé dans l'Iliade que pour les soins donnés aux chevaux, mais qui dans l'Odyssée signifie les commodités et le luxe humains; ce sont surtout les bains chauds qui y tiennent une place importante. *Od.*, VIII, 450.

[3] On appelait οἱ χωρίζοντες (*les séparateurs*) les grammairiens

Le sujet de l'Odyssée est le retour d'Ulysse d'un pays situé en dehors de toute relation et de toute connaissance humaines, à son propre foyer, occupé par une bande d'intrus insolents qui cherchent à s'emparer de son épouse et à tuer son fils. Le poëme commence naturellement au moment où le héros se trouve le plus éloigné de sa patrie, dans l'île lointaine d'Ogygia[1], au centre de la mer, où la nymphe Calypso[2] le retient depuis sept ans loin des mortels. Après avoir surmonté à l'aide des dieux qui lui sont propices les dangers que lui suscite Poseidon, son ennemi implacable, il arrive chez les Phéaciens, peuple paisible, insouciant et efféminé, qui vit à l'extrémité de la terre et ne connaît la guerre que par les récits des poëtes. Parti de ce pays dans un navire merveilleux que lui prêtent les Phéaciens, il arrive enfin à Ithaque pendant son sommeil. Le brave porcher Eumée lui donne l'hospitalité, et il parvient à s'introduire en mendiant dans sa propre maison, où il subit les traitements les plus indignes de la part des prétendants, pour prendre ensuite avec d'autant plus de droit le rôle du vengeur terrible. L'auteur aurait pu se borner à ce simple récit, et le poëme, malgré ses limites restreintes, eût été placé sur le même rang que l'Iliade; mais le poëte, auquel nous

que le poëte n'avait nullement l'intention de présenter ses aventures comme inventées.

[1] Ὠγυγία d'Ὠγύγης, qui était primitivement une divinité de la vaste plaine liquide qui couvre toutes choses. — On appelait cette île le nombril de la mer.

[2] Καλυψώ, celle qui cache.

devons l'Odyssée telle qu'elle nous a été transmise, y a entrelacé une seconde histoire qui embellit et complète le poëme, non sans y introduire, il faut en convenir, certaines inégalités, qui résultent nécessairement de la réunion de deux sujets, et qui étaient inévitables dans un plan de ce genre[1]. Car en nous montrant le fils d'Ulysse qui, encouragé par Athéné, gourmande sans crainte les prétendants devant le peuple assemblé d'Ithaque, en lui faisant faire le voyage de Pylos et de Sparte à la recherche de son père errant, il trouve l'occasion de nous donner un beau tableau du contraste qu'offre l'état d'anarchie où gémit Ithaque avec la paix et le calme qui règnent dans le reste de la Grèce depuis le retour des princes. En même temps il prépare ainsi le jeune Télémaque au rôle énergique qui lui est réservé dans l'œuvre de la vengeance et qui en paraît plus vraisemblable.

Bien que d'après ces observations le plan de l'Odyssée diffère essentiellement de celui de l'Iliade, en ce qu'il accuse une forme épique plus artificielle et plus développée, ces deux poëmes ont en commun beaucoup de choses, surtout cette profonde connaissance des moyens qui servent à exciter la curiosité et qui tiennent l'intérêt éveillé par des péripéties neuves et inattendues. L'accomplissement des décrets de Zeus se trouve retardé dans

[1] Il n'y aurait rien d'abrupt dans la transition de chez Ménélas aux prétendants (*Od.* IV, 624), si elle se trouvait au commencement d'un livre; or cette division en livres est une invention des grammairiens d'Alexandrie. Les quatre vers, 620-624, qui sont certainement interpolés, sont fort inutiles, puisqu'ils ne contribuent en rien à unir les diverses parties.

l'Odyssée autant que dans l'Iliade. Dans ce dernier poëme ce n'est qu'après l'élévation du rempart que le dieu se décide à agir contre les Grecs, à la prière de Thétis; dans l'Odyssée il paraît bien aussi dès le commencement accéder aux propositions d'Athéné concernant le retour d'Ulysse, mais ce n'est que plusieurs jours après qu'il envoie Hermès à Calypso (dans le cinquième livre). Il est évident que le poëte est inspiré par l'idée (très-répandue chez les Grecs) d'une fatalité divine, lente dans ses préliminaires, tardive et portée à différer l'exécution de ses arrêts, mais qui n'en atteint pas moins infailliblement son but. Nous trouvons aussi dans l'Odyssée un artifice déjà noté dans l'Iliade, celui de tourner l'attention du lecteur dans une direction opposée à celle que le récit est sur le point de prendre; il y est cependant employé moins souvent à cause de la nature du sujet. Le poëte se plaît à nous tromper de la façon la plus agréable en nous faisant entrevoir d'autres moyens pour l'accomplissement de la vengeance que ceux qu'il emploie définitivement; et même après nous avoir approchés du dénoûment, il tient constamment quelque nouvelle et gracieuse surprise en réserve. C'est ainsi que l'avertissement à Télémaque, deux fois répété dans les mêmes termes, de suivre l'exemple d'Oreste[1], cet avertissement qui l'impressionne si vivement, nous prépare vaguement à quelque entreprise contre les prétendants, quoique on n'en découvre le véritable sens que lorsque Télémaque

[1] *Odyssée*, III, 302; I, 200.

se met courageusement du côté de son père pour le défendre.

Ce n'est qu'après avoir combiné leur plan de vengeance que l'idée vient au père et au fils d'attaqner les prétendants, homme contre homme, dans un combat à la lance et à l'épée, d'une issue très-problématique[1]. L'arc d'Eurytos, qui donne un si grand avantage à Ulysse, est une idée neuve et inattendue. Athéné inspire à Pénélope la pensée de l'offrir pour prix aux prétendants[2], et, bien que la tradition antique désignât déjà cet arc comme l'arme qui procura la victoire à Ulysse, la manière dont il parvient aux mains du héros est une des plus ingénieuses et plus heureuses inventions du poëte[3]. De même que dans l'Iliade l'intérêt principal se concentre entre le combat près des vaisseaux et la mort d'Hector, le récit dans l'Odyssée commence à prendre un ton plus élevé, et à inspirer une sorte d'attente pénible à partir du moment où l'on essaye de bander l'arc (dans le vingt-unième livre). Avec un art infini, le poëte fait usage de tout ce qu'il était possible de

[1] *Odyssée*, XVI, 295. L'ἀθέτησις de Zénodote repose, comme presque toujours, sur des raisons insuffisantes, et priverait le récit d'un moment dramatique très-important.

[2] *Od.*, XXI, 4.

[3] Le fait que la tribu éolienne des Eurytaniens, qui faisaient remonter leur origine à Eurytus (il est probable que Œchalia étolienne appartenait à ce peuple; Strabon, X, p, 448). possédait un oracle d'Ulysse, prouve bien que cette partie du poëme se fondait sur une tradition antique. V. Lycophron, v, 799, et les scholies, dans Aristote.

tirer de la tradition, afin de rendre cette scène plus émouvante et plus solennelle : les pressentiments sinistres de Théoclymène, qui ne figure dans le poëme que pour préparer cette scène d'horreur[1], et la fête d'Apollon qui exauce la prière d'Ulysse de lui accorder la victoire dans le combat à l'arc ne paraissent introduits que pour obtenir cet effet[2].

Le plan de l'Odyssée offrait évidemment de nombreuses occasions d'interpoler des fragments nouveaux, et c'est là ce qui explique bien des irrégularités dans le cours du récit et des longueurs fatigantes en certains endroits, surtout à l'occasion des divertissements qui ont lieu en honneur d'Ulysse pendant son séjour dans l'île de Schéria. Les anciens eux-mêmes mettaient en doute l'authenticité de la danse des Phéaciens et du chant de Démodocus, des amours d'Aphrodite et d'Arès. Cette partie de l'Odyssée pourtant devait déjà exister du temps de la 50me olympiade, puisque le chœur des Phéaciens fut représenté à cette époque devant le trône de l'Apollon Amycléen[3]. Le récit que fait Ulysse de ses aventures contient également des interpolations, surtout dans la *Nékyia* ou évocation des morts; les anciens déjà en attribuaient aux diaskeuastes ou in-

[1] Notez aussi la disparition du soleil (*Od.*, XX, 356), qui se rattache au retour d'Ulysse pendant la nouvelle lune (*Od.*, XIV, 162; XIX, 307), alors qu'une éclipse solaire pouvait avoir lieu. Nous avons là encore des traces évidentes d'une tradition antique.

[2] On fait allusion à la fête d'Apollon (νεομήνιος) *Od.*, XX, 156, 250, 278; XXI, 258. Cf. XXI, 267; XXII, 7.

[3] Pausanias, III, XVIII, 7,

terpolateurs, spécialement à l'Orphien Onomacritus (chargé du temps des Pisistratides de recueillir les poëmes d'Homère) un passage important, qui porte réellement atteinte à l'unité et à la cohérence du récit[1]. De plus les critiques alexandrins, Aristophane et Aristarque, regardaient toute la fin du poëme, à partir de la reconnaissance de Pénélope, comme apocryphe[2]. On ne saurait en effet nier qu'elle contient de grandes imperfections. L'arrivée des prétendants dans les enfers, par exemple, n'est qu'une seconde nékyia ou plutôt un pâle reflet de la première, intercalée ici sans raison suffisante. Et cependant, l'Odyssée serait incomplète si elle se terminait sans qu'Ulysse eût embrassé son père Laërte, dont il est si souvent question dans le cours du poëme, et sans qu'un état de choses pacifique et normal se fût sinon établi, du moins préparé à Ithaque. L'Odyssée n'a donc guère pu être sans un passage de ce genre, mais il est probable qu'il a subi des changements considérables de la part des Homérides, avant de prendre la forme définitive que nous lui connaissons.

[1] V. Schol. *Od.*, II, 604. Tout le passage, de XI, 568-626 était avec raison rejeté par les anciens ; car tandis que les autres passages représentent Ulysse comme placé à l'entrée des enfers et attirant par sa libation de sang les ombres de leurs ténébreuses demeures sur la prairie d'Asphodèle, il parait ici au milieu des morts qui sont irrévocablement attachés à de certains endroits du Tartare. Cette même idée, qui appartient à un temps plus moderne, règne aussi, *Od.*, XXIV, 13, où les morts *demeurent* sur la prairie d'Asphodèle.

[2] *Od.*, XXIII, 296, jusqu'à la fin.

l'Occident[1]. Selon le catalogue, les Arcadiens sous Agapénor, ainsi que les Perrhèbes et les Magnètes combattent sous les murs de Troie, tandis que l'Iliade, suivant une tradition plus pure, se garde bien d'y placer des races pélasgiques, et on sait que, parmi tous les Grecs, ce sont précisément les Arcadiens et les Perrhèbes qui sont restés le plus longtemps fidèles à leur origine pélasgique.

Mais si l'énumération des troupes achéennes paraît trop détaillée, et semble dépasser les limites du plan primitif, il n'en est pas de même de la liste des Troyens et de leurs alliés, qui est loin de répondre à l'idée que l'Iliade donne de leurs forces; au point même que deux alliés importants, les Caucones et les Lélèges, souvent cités dans le poëme (les derniers surtout comme habitants de la célèbre ville de Pédasus sur le Satmioéis[2]), y sont entièrement oubliés. Parmi les princes omis dans cette liste il y a surtout Astéropéos, chef des Péoniens, qui, étant arrivé onze jours avant le combat d'Achille et par conséquent avant la revue contenue dans le second livre[3], aurait au moins le même droit que Pyrechme[4] à être nommé. D'autre part, nous y trouvons

[1] Ce passage sur les Rhodiens, dans le catalogue, trahit également, par sa longueur démesurée, l'intention d'un rhapsode d'illustrer l'île.

[2] Pour les Caucones, voy. *Il.*, X, 829; XX, 329; pour les Lélèges, *Il.*, X, 429; XX, 96; XXI. 86. Cf, VI, 35.

[3] *Il.*, XXI, 155, et XII, 102; XVII, 351.

[4] *Il.*, II, 348. L'auteur de ce catalogue doit n'avoir songé qu'à *Il.*, XVI, 287. Le scholiaste (*Il.*, II, 844) a donc parfaitement rai-

des noms, qui auraient dû paraître dans l'Iliade où ils font défaut[1].

La preuve la plus concluante cependant que cette énumération des Troyens date d'une époque comparativement récente, et n'a pu être faite qu'après celle des Achéens, est dans le poëme des Cypriaques, qui devait être une simple introduction à l'Iliade[2] et qui donne à la fin — c'est-à-dire immédiatement avant le commencement de l'action de l'Iliade — une liste des alliés de Troie[3], ce qui n'aurait pu être si, lors de sa composition, une énumération complète des deux nations avait existé dans le second livre de l'Iliade. En admettant que ce catalogue dans son état actuel ne soit qu'un extrait de celui du poëme cyprique, l'omission d'Astéropéus au moins s'expliquerait, car son arrivée, onze jours avant le combat, se placerait, selon la chronologie d'Homère, après le commencement de l'action, c'est-à-dire après la peste.

On peut tirer d'autres conclusions encore de ces remarques, en dehors de celles qui mettent en doute l'authenticité de ces catalogues. Il en résulte d'abord

son d'observer l'absence d'Iphidamas, qui était, il est vrai, Troyen, fils d'Anténor et de Théano, mais qu'un grand-père maternel, un prince thrace, arma d'une flotte de douze vaisseaux. (*Il.*, II, 221.)

[1] Par exemple, le evin Ennomos qui, d'après le catalogue (*Il.*, II, 861), fut tué par Achille dans la rivière, ce qui n'est point mentionné dans l'*Iliade*. Il en est de même d'Amphimaque. (*Il.*, II, 871.)

[2] Voy. plus bas, ch. VI.

[3] Καὶ κατάλογος τῶν τοῖς Τρωσὶ συμμαχησάντων. Proclus dans l'*Héphestion* de Gaisford, p. 476.

que les rhapsodes qui composaient ces fragments ne possédaient pas l'Iliade par écrit, pour y recourir à volonté; autrement ils se seraient aperçus que Médon vivait à Phylasse, etc.; en second lieu, que ces poëtes ne savaient pas l'Iliade entière par cœur, et qu'en essayant de donner cette revue ethnographique des deux armées, ils se laissaient guider par les morceaux qu'ils savaient réciter, et par les souvenirs plus vagues que leur avait laissés le reste du poëme.

Le doute qui plane sur l'authenticité des derniers livres de l'Iliade a bien moins de fondement que celui qui s'est élevé contre la première moitié du poëme, notamment contre les deuxième, cinquième, sixième et dixième livres. Une tragédie eût pu, il est vrai, terminer par la mort d'Hector, mais non un poëme épique, puisqu'une des plus importantes exigences de ce genre de poésie est celle de calmer l'âme agitée. Cet apaisement est produit d'abord par les jeux funèbres où de suprêmes honneurs sont rendus à Patrocle, et où Achille reçoit enfin la satisfaction la plus complète. Mais jamais l'Iliade n'eût été un tout complet si les dépouilles d'Hector n'étaient rendues à son père et n'obtenaient les honneurs de la sépulture. Le poëte, qui partout ailleurs fait preuve d'un esprit si droit et si humain, qui s'efforce de faire régner une justice impartiale dans le poëme entier, comment aurait-il pu laisser s'accomplir sur le cadavre d'Hector les cruelles menaces d'Achille[1]? D'ailleurs, si telle eût été son intention, il

[1] *Iliade*, XXII, 348; XXIII, 185.

aurait fallu en parler, car les Grecs d'alors attribuaient plus d'importance encore au sort d'un cadavre qu'à celui d'un corps vivant, et le vingt-quatrième livre eût été remplacé par un récit détaillé de la manière dont il aurait été maltraité par Achille et jeté en pâture aux chiens. Qui cependant comprendrait une telle conclusion de l'Iliade? Il est clair qu'en faisant le premier plan du poëme, Homère se rendait bien compte que le courroux d'Achille contre Hector exigerait un apaisement, une réconciliation, et qu'il devait régner à la fin du poëme dans l'âme du héros aussi bien que dans celle du poëte et de l'auditeur une disposition calme, sereine et confiante.

L'unité du sujet règne incontestablement dans l'Odyssée aussi bien que dans l'Iliade, et on ne pourrait supprimer aucune des parties essentielles de ce poëme sans laisser une lacune dans le développement de l'idée principale. Elle diffère cependant de l'Iliade par la complication plus artificielle de son plan. Cela tient, d'un côté, à ce que dans la plus grande partie du poëme — jusqu'au seizième livre — deux actions capitales se suivent parallèlement; de l'autre, à ce que l'action qui se passe dans les limites mêmes du poëme et presque sous nos yeux, se trouve considérablement étendue par un récit épisodique, qui donne de la clarté à l'action principale en même temps qu'il la complète, et qui transfère la partie la plus curieuse et la plus merveilleuse de l'histoire de la bouche du poëte dans celle de son héros inventif[1].

[1] Il résulte cependant d'un monologue d'Ulysse (*Od.*, XX, 18-21

Le sujet de l'Odyssée est le retour d'Ulysse d'un pays situé en dehors de toute relation et de toute connaissance humaines, à son propre foyer, occupé par une bande d'intrus insolents qui cherchent à s'emparer de son épouse et à tuer son fils. Le poëme commence naturellement au moment où le héros se trouve le plus éloigné de sa patrie, dans l'île lointaine d'Ogygia[1], au centre de la mer, où la nymphe Calypso[2] le retient depuis sept ans loin des mortels. Après avoir surmonté à l'aide des dieux qui lui sont propices les dangers que lui suscite Poseidon, son ennemi implacable, il arrive chez les Phéaciens, peuple paisible, insouciant et efféminé, qui vit à l'extrémité de la terre et ne connaît la guerre que par les récits des poëtes. Parti de ce pays dans un navire merveilleux que lui prêtent les Phéaciens, il arrive enfin à Ithaque pendant son sommeil. Le brave porcher Eumée lui donne l'hospitalité, et il parvient à s'introduire en mendiant dans sa propre maison, où il subit les traitements les plus indignes de la part des prétendants, pour prendre ensuite avec d'autant plus de droit le rôle du vengeur terrible. L'auteur aurait pu se borner à ce simple récit, et le poëme, malgré ses limites restreintes, eût été placé sur le même rang que l'Iliade; mais le poëte, auquel nous

que le poëte n'avait nullement l'intention de présenter ses aventures comme inventées.

[1] Ὠγυγία d'Ὠγύγης, qui était primitivement une divinité de la vaste plaine liquide qui couvre toutes choses. — On appelait cette île le nombril de la mer.

[2] Καλυψώ, celle qui cache.

devons l'Odyssée telle qu'elle nous a été transmise, y a entrelacé une seconde histoire qui embellit et complète le poëme, non sans y introduire, il faut en convenir, certaines inégalités, qui résultent nécessairement de la réunion de deux sujets, et qui étaient inévitables dans un plan de ce genre[1]. Car en nous montrant le fils d'Ulysse qui, encouragé par Athéné, gourmande sans crainte les prétendants devant le peuple assemblé d'Ithaque, en lui faisant faire le voyage de Pylos et de Sparte à la recherche de son père errant, il trouve l'occasion de nous donner un beau tableau du contraste qu'offre l'état d'anarchie où gémit Ithaque avec la paix et le calme qui règnent dans le reste de la Grèce depuis le retour des princes. En même temps il prépare ainsi le jeune Télémaque au rôle énergique qui lui est réservé dans l'œuvre de la vengeance et qui en paraît plus vraisemblable.

Bien que d'après ces observations le plan de l'Odyssée diffère essentiellement de celui de l'Iliade, en ce qu'il accuse une forme épique plus artificielle et plus développée, ces deux poëmes ont en commun beaucoup de choses, surtout cette profonde connaissance des moyens qui servent à exciter la curiosité et qui tiennent l'intérêt éveillé par des péripéties neuves et inattendues. L'accomplissement des décrets de Zeus se trouve retardé dans

[1] Il n'y aurait rien d'abrupt dans la transition de chez Ménélas aux prétendants (*Od.* IV, 624), si elle se trouvait au commencement d'un livre; or cette division en livres est une invention des grammairiens d'Alexandrie. Les quatre vers, 620-624, qui sont certainement interpolés, sont fort inutiles, puisqu'ils ne contribuent en rien à unir les diverses parties.

l'Odyssée autant que dans l'Iliade. Dans ce dernier poëme ce n'est qu'après l'élévation du rempart que le dieu se décide à agir contre les Grecs, à la prière de Thétis; dans l'Odyssée il paraît bien aussi dès le commencement accéder aux propositions d'Athéné concernant le retour d'Ulysse, mais ce n'est que plusieurs jours après qu'il envoie Hermès à Calypso (dans le cinquième livre). Il est évident que le poëte est inspiré par l'idée (très-répandue chez les Grecs) d'une fatalité divine, lente dans ses préliminaires, tardive et portée à différer l'exécution de ses arrêts, mais qui n'en atteint pas moins infailliblement son but. Nous trouvons aussi dans l'Odyssée un artifice déjà noté dans l'Iliade, celui de tourner l'attention du lecteur dans une direction opposée à celle que le récit est sur le point de prendre; il y est cependant employé moins souvent à cause de la nature du sujet. Le poëte se plaît à nous tromper de la façon la plus agréable en nous faisant entrevoir d'autres moyens pour l'accomplissement de la vengeance que ceux qu'il emploie définitivement; et même après nous avoir approchés du dénoûment, il tient constamment quelque nouvelle et gracieuse surprise en réserve. C'est ainsi que l'avertissement à Télémaque, deux fois répété dans les mêmes termes, de suivre l'exemple d'Oreste[1], cet avertissement qui l'impressionne si vivement, nous prépare vaguement à quelque entreprise contre les prétendants, quoique on n'en découvre le véritable sens que lorsque Télémaque

[1] *Odyssée*, III, 302; I, 200.

se met courageusement du côté de son père pour le défendre.

Ce n'est qu'après avoir combiné leur plan de vengeance que l'idée vient au père et au fils d'attaquer les prétendants, homme contre homme, dans un combat à la lance et à l'épée, d'une issue très-problématique[1]. L'arc d'Eurytos, qui donne un si grand avantage à Ulysse, est une idée neuve et inattendue. Athéné inspire à Pénélope la pensée de l'offrir pour prix aux prétendants[2], et, bien que la tradition antique désignât déjà cet arc comme l'arme qui procura la victoire à Ulysse, la manière dont il parvient aux mains du héros est une des plus ingénieuses et plus heureuses inventions du poëte[3]. De même que dans l'Iliade l'intérêt principal se concentre entre le combat près des vaisseaux et la mort d'Hector, le récit dans l'Odyssée commence à prendre un ton plus élevé, et à inspirer une sorte d'attente pénible à partir du moment où l'on essaye de bander l'arc (dans le vingt-unième livre). Avec un art infini, le poëte fait usage de tout ce qu'il était possible de

[1] *Odyssée*, XVI, 295. L'ἀθέτησις de Zénodote repose, comme presque toujours, sur des raisons insuffisantes, et priverait le récit d'un moment dramatique très-important.

[2] *Od.*, XXI, 4.

[3] Le fait que la tribu éolienne des Eurytaniens, qui faisaient remonter leur origine à Eurytus (il est probable que Œchalia étolienne appartenait à ce peuple; Strabon, X, p, 448). possédait un oracle d'Ulysse, prouve bien que cette partie du poëme se fondait sur une tradition antique. V. Lycophron, v, 799, et les scholies, dans Aristote.

tirer de la tradition, afin de rendre cette scène plus émouvante et plus solennelle : les pressentiments sinistres de Théoclymène, qui ne figure dans le poëme que pour préparer cette scène d'horreur[1], et la fête d'Apollon qui exauce la prière d'Ulysse de lui accorder la victoire dans le combat à l'arc ne paraissent introduits que pour obtenir cet effet[2].

Le plan de l'Odyssée offrait évidemment de nombreuses occasions d'interpoler des fragments nouveaux, et c'est là ce qui explique bien des irrégularités dans le cours du récit et des longueurs fatigantes en certains endroits, surtout à l'occasion des divertissements qui ont lieu en honneur d'Ulysse pendant son séjour dans l'île de Schéria. Les anciens eux-mêmes mettaient en doute l'authenticité de la danse des Phéaciens et du chant de Démodocus, des amours d'Aphrodite et d'Arès. Cette partie de l'Odyssée pourtant devait déjà exister du temps de la 50me olympiade, puisque le chœur des Phéaciens fut représenté à cette époque devant le trône de l'Apollon Amycléen[3]. Le récit que fait Ulysse de ses aventures contient également des interpolations, surtout dans la *Nékyia* ou évocation des morts; les anciens déjà en attribuaient aux diaskeuastes ou in-

[1] Notez aussi la disparition du soleil (*Od.*, XX, 356), qui se rattache au retour d'Ulysse pendant la nouvelle lune (*Od.*, XIV, 162; XIX, 307), alors qu'une éclipse solaire pouvait avoir lieu. Nous avons là encore des traces évidentes d'une tradition antique.

[2] On fait allusion à la fête d'Apollon (νεομήνιος) *Od.*, XX, 156, 250, 278; XXI, 258. Cf. XXI, 267; XXII, 7.

[3] Pausanias, III, xviii, 7,

terpolateurs, spécialement à l'Orphien Onomacritus (chargé du temps des Pisistratides de recueillir les poëmes d'Homère) un passage important, qui porte réellement atteinte à l'unité et à la cohérence du récit[1]. De plus les critiques alexandrins, Aristophane et Aristarque, regardaient toute la fin du poëme, à partir de la reconnaissance de Pénélope, comme apocryphe[2]. On ne saurait en effet nier qu'elle contient de grandes imperfections. L'arrivée des prétendants dans les enfers, par exemple, n'est qu'une seconde nékyia ou plutôt un pâle reflet de la première, intercalée ici sans raison suffisante. Et cependant, l'Odyssée serait incomplète si elle se terminait sans qu'Ulysse eût embrassé son père Laërte, dont il est si souvent question dans le cours du poëme, et sans qu'un état de choses pacifique et normal se fût sinon établi, du moins préparé à Ithaque. L'Odyssée n'a donc guère pu être sans un passage de ce genre, mais il est probable qu'il a subi des changements considérables de la part des Homérides, avant de prendre la forme définitive que nous lui connaissons.

[1] V. Schol. *Od.*, II, 604. Tout le passage, de XI, 568-626 était avec raison rejeté par les anciens; car tandis que les autres passages représentent Ulysse comme placé à l'entrée des enfers et attirant par sa libation de sang les ombres de leurs ténébreuses demeures sur la prairie d'Asphodèle, il parait ici au milieu des morts qui sont irrévocablement attachés à de certains endroits du Tartare. Cette même idée, qui appartient à un temps plus moderne, règne aussi, *Od.*, XXIV, 13, où les morts *demeurent* sur la prairie d'Asphodèle.

[2] *Od.*, XXIII, 296, jusqu'à la fin.

définitif; puis le poëte accompagne Agamemnon, qui ne part que plus tard, jusqu'à Mycène, où il fait assister le lecteur à l'assassinat du héros et à toutes les destinées de sa famille jusqu'à l'arrivée de Ménélas, alors qu'Oreste a déjà accompli sa vengeance [1]. C'était là la conclusion primitive du poëme.

Les pérégrinations et les voyages des autres héros: Diomède, Nestor, Calchas, Léontée, Polypètes et Néoptolème, ainsi que la mort d'Ajax le Locrien sur les rochers Caphériens, étaient habilement fondus dans ce récit des aventures des Atrides, si bien que le poëme entier formait un tableau total qui représentait les héros achéens gagnant leur patrie par des chemins divers, en dissension entre eux, mais ayant presque tous des dangers à surmonter, des difficultés à combattre. Ulysse seul restait pour l'Odyssée [2].

[1] V. *Odyssée*, III, 311; IV, 547.

[2] Quelle put être la place que la Nékyia (description des Enfers) occupait dans les *Nostoi*, nous ne le savons pas avec certitude; mais on ne peut guère douter qu'elle se rattachait aux funérailles de Tirésias que Calchas, dans les *Nostoi*, célébrait à Colophon. Tirésias, dans l'Odyssée, est l'esprit le plus vénérable des enfers, le seul qui soit doué de souvenir et de réflexion, et c'est pour lui qu'Ulysse ose pénétrer jusqu'à l'entrée du royaume des ombres : le poëte, qui s'était proposé de préparer à la lecture de l'Odyssée, n'aurait-il pas saisi cette occasion d'introduire, pour ainsi dire, l'esprit du devin au milieu des morts, et de motiver et d'expliquer par sa réception de la part d'Hadès, de Perséphoné et des autres habitants des enfers, le privilége dont il y jouit d'après l'Odyssée? Si une partie quelconque de l'Odyssée invite à une telle exposition préparatoire, c'est cette consultation de Tirésias qui, prise à part, a quelque chose d'énigmatique. (Cf. Welcker, *l. c.*, p. 298.)

Le recueil dont s'est servi Proclus, ne donnait que deux livres de *la Télégonie*, poëme qui formait la suite de l'Odyssée[1]. Il est attribué à Eugammon de Cyrène, qui ne vécut que vers la 53me olympiade. Le poëme commençait par les funérailles des prétendants, célébrées par leurs parents. Bien que ce morceau ne soit pas indispensable à l'unité de l'Odyssée, puisque les prétendants, après le châtiment qu'ils reçoivent d'Ulysse, ne réclament plus notre intérêt, le récit du poëme n'était cependant pas complet sans ce passage. La Télégonie racontait ensuite un voyage d'Ulysse chez Polyxène en Élide, dont on ne pénètre pas suffisamment les motifs, puis l'accomplissement des sacrifices qui lui avaient été imposés par Tirésias. De là le héros — sans doute afin d'accomplir la prophétie de Tirésias : « qu'il atteindrait un pays dont les habitants ne connaissaient ni la mer ni le sel marin » — se rend en Thesprotie et règne heureux et victorieux jusqu'à son second retour à Ithaque, où il est tué sans être reconnu par le fils qu'il avait eu de Circé, Télégone, qui était allé à la recherche de son père.

Aucun événement, en dehors de la guerre de Troie et du retour des héros, ne se trouve aussi étroitement lié

[1] Ces deux livres n'étaient évidemment qu'un extrait du poëme. (Welcker conteste ce point, *l. c.*, p. 489.) Les citations de Proclus lui-même font déjà supposer une étendue plus grande quand même on ne songerait pas au poëme presque mystique sur les Thesprotiens que Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VI, 277) attribue à Eugammon et qui, dans sa forme primitive, constituait évidemment une partie de la Télégonie.

voie. Il y met l'ordre naturel de l'année, commençant par l'époque du labourage et des semailles, et lui indique les moyens de se procurer ce qu'il faut pour ces travaux, le bœuf surtout et la charrue. Ensuite il montre comment un cultivateur intelligent peut employer l'hiver, où il n'y a rien à faire dehors, dans l'intérieur de la maison, et il y fait de la rigueur de cette saison en Béotie une description qui, fort à tort assurément, a paru exagérée et suspecte à bien des modernes. Dès que le printemps s'annonce, vient la taille de la vigne, et lors du lever des Pléiades (dans la première moitié de notre mois de mai), la moisson. Puis le poëte nous décrit les occupations de la saison des grandes chaleurs, lorsqu'on bat le blé. La vendange, qui précède immédiatement le labourage, termine le cercle de ces occupations rustiques.

Comme cependant l'intention du poëte n'est pas tant de célébrer les charmes de la vie de campagne que d'indiquer les moyens à la portée du cultivateur d'Ascra de s'enrichir honnêtement, il parle, après avoir traité de l'agriculture, d'une façon tout aussi circonstanciée de la navigation. On apprend que le paysan béotien du temps d'Hésiode chargeait lui-même le superflu de ses produits en vin et en blé sur des navires, pour l'exporter dans des contrées moins favorisées par la nature. Il n'est pas possible que le poëte pense ici à un autre genre de commerce; en ce cas il aurait donné quelques détails sur les denrées d'exportation et aurait indiqué les voies par lesquelles un cultivateur comme Persès pouvait se les pro-

curer. Hésiode recommande, pour ces voyages, la fin de l'été, vers le cinquantième jour après le solstice d'été, lorsqu'il n'y a plus rien à faire dans les champs et que le temps est le plus sûr dans la mer de Grèce.

Tous ces conseils et recommandations économiques sont interrompus brusquement, il faut l'avouer, par la série de maximes qui se rapportent à la bonne organisation de la vie de famille [1]. Ce n'est que plus tard que l'auteur parle de l'âge auquel il convient de se marier, et indique comment on doit choisir une épouse. Puis il recommande de conserver surtout un pieux souvenir de la surveillance qu'exercent les dieux immortels sur les actions des hommes; il apprend qu'il faut se garder de prononcer des paroles légères ou blessantes dans le commerce avec les autres hommes, et qu'il est bon d'observer une certaine propreté et du soin jusque dans les occupations les plus vulgaires. Plusieurs de ces préceptes, dont quelques-uns fort singuliers, rappellent tantôt des règles sacerdotales touchant le maintien à observer dans l'exercice du culte, tantôt les préceptes symboliques des Pythagoriciens qui donnaient une haute portée morale à bien des actions insignifiantes de la vie.

La dernière partie du poëme est à l'avenant. Elle traite des jours spéciaux qui conviennent à telle ou telle

[1] On aurait déjà beaucoup gagné si l'on pouvait placer les vers relatifs au mariage (695-705, Göttling) devant Μουνογενὴς δὲ παῖς εἴη (v. 376). En ce cas, toutes les maximes qui se rapportent aux voisins, amis, femme et enfants, seraient exposées avant les travaux des champs et toutes celles qui suivent développeraient la thèse :

Εὖ δ' ὄπιν ἀθανάτων μακάρων πεφυλαγμένος εἶναι.

ment accomplis sous la conduite de ce même Adraste[1], destiné par le sort à vaincre Thèbes, pourvu que son armée ne se souillât pas et ne se rendît ainsi indigne de la gloire. Diomède et Sthénélos, fils du terrible Tydée et de l'insouciant Capanée, y sont représentés égaux à leurs pères par la force et supérieurs à eux par la modération et le respect des dieux.

Ces données parcimonieuses mais authentiques suffisent déjà à montrer les qualités admirables qui recommandaient ce sujet à la haute poésie; et ce sujet était traité dans un style qui n'avait point encore dégénéré de celui d'Homère. La seule différence, c'est qu'ici la vie idéalisée des héros n'est pas représentée, comme dans l'Iliade et dans l'Odyssée, par rapport à une seule action grandiose et à un but unique. Toute une suite d'événements s'y déroulait devant l'auditeur, et le lien beaucoup plus imparfait qui rattachait ces événements les uns aux autres, consistait, extérieurement dans leur relation commune à une entreprise donnée, intérieurement dans certaines réflexions générales et certaines idées mythico-philosophiques.

[1] V. Pindare, *Pyth.*, VIII, 58. On peut prouver que Pindare, dans la mention qu'il fait de cette légende, suit fidèlement la *Thébaïde*.

CHAPITRE VII

LES HYMNES HOMÉRIQUES.

Les hymnes formaient une branche essentielle de la poésie épique. Les poëmes, que chantaient les poëtes épiques, et que nous comprenons sous le nom d'hymnes homériques, étaient appelés par les anciens *Proèmes*, c'est-à-dire introductions ou préludes. Ils devaient évidemment ce nom à la circonstance, que les rhapsodes s'en servaient comme d'une sorte d'ouverture à leurs récitations, ce que les vers de la fin indiquent souvent très-clairement, comme par exemple : « Commençant par toi, je vais maintenant célébrer la race des demi-dieux ou les exploits des héros, que les poëtes aiment à chanter[1]. » Les poëmes plus étendus de ce genre n'étaient cependant guère propres à ce but, puisqu'ils atteignent parfois la longueur des rhapsodies dans lesquelles les grammairiens ont divisé l'Iliade et l'Odys-

[1] *Hymn.*, XXXI, 18. Ἐκ σέο δ' ἀρξάμενος κλήσω μερόπων γένος ἀνδρῶν ἡμιθέων, et XXXII, 18. Σέο δ' ἀρχόμενος κλέα φωτῶν ᾄσομαι ἡμιθέων, ὧν κλείουσ' ἔργματ' ἀοιδοί. On y rencontre aussi, une fois au moins, une prière pour la victoire. Χαῖρ' ἑλικοβλέφαρε, γλυκυμείλιχε, δὸς δ' ἐν ἀγῶνι νίκην τῷδε φέρεσθαι. *Hymn*, VI, 19.

seigner, car comment cela s'accorderait-il avec la poésie en général? N'y a-t-il pas plutôt au fond de toute véritable poésie didactique une grande et puissante idée, qui a tellement le pouvoir d'émouvoir et de fasciner l'esprit, qu'il se sent contraint de l'exprimer comme il peut? Cette idée fondamentale est assez évidente dans les Œuvres et Jours. Ce sont les ordonnances et les institutions des dieux qui protégent la justice et le travail comme la seule voie pour arriver à la prospérité, et qui eux-mêmes ont réglé le cours de l'année de façon que chaque œuvre y trouve sa place convenable que l'homme peut facilement discerner. En proclamant cet ordre immuable et ces lois éternelles, le poëte se sent ému de la grandeur de son sujet; son âme est dans une disposition solennelle et élevée que trahissent le ton d'oracle et l'onction sacerdotale de presque toutes ses exhortations et prescriptions[1]. Nous avons déjà eu occasion, en parlant de la fin du poëme, de faire remarquer ce caractère sacerdotal, et il n'y a pas lieu de s'étonner si dans l'antiquité on rattachait immédiatement au dernier vers : « Observant bien les oiseaux et évitant toute contravention[2], » une autre épopée didactique sur

[1] Nous rappelons surtout le μέγα νήπιε Πέρση d'Hésiode et le μέγα νήπιε Κροῖσε de la Pythonisse et les termes tout à fait oraculaires des *Œuvres et Jours*, tels que le πέντοζος (rameau à cinq branches) pour la main, ἡμερόκοιτος ἀνὴρ (le dormeur le jour) pour le voleur, et autres. Sur lesquels cf. Göttling., *Præf.*, p. xv, p. xxix-xxx de la 2e édit.

[2] Τούτοις ἐπάγουσί τινες τὴν ὀρνιθομαντείαν, ἅ τινα Ἀπολλώνιος ὁ Ῥόδιος ἀθετεῖ. Proclus, *ad v. ult.* (824) Ἐργ.

la divination. Elle traitait sans doute du vol et des cris des oiseaux, car Hésiode, selon Pausanias, avait appris la divination chez les Acarnaniens. Les familles de devins d'Acarnanie tiraient leur origine de ce Mélampus, auquel les serpents léchèrent les oreilles dans son enfance, et qui acquit ainsi la faculté d'entendre le langage des oiseaux.

La perte des *Leçons de Chiron* (Χείρωνος ὑποθῆκαι) d'Hésiode est plus regrettable encore que celle de cet appendice prophétique, car elles formaient une espèce de complément ou de pendant aux Œuvres et Jours. Tandis que le poëme que nous possédons se tient dans les limites des occupations annuelles du cultivateur béotien, celui-ci au contraire montrait le sage Centaure dans sa grotte du mont Pélion, initiant le jeune Achille à tout ce qui pouvait faire honneur et convenir à un jeune héros et prince. Aussi n'est-ce pas sans raisons qu'en lui appliquant le nom d'un poëme allemand du moyen âge, on a qualifié ce poëme de *miroir de la chevalerie grecque*[1].

Suivons la poésie hésiodique dans sa grande entreprise de faire des mythes religieux des Grecs un tableau ordonné et continu qui embrassât l'histoire entière des divinités grecques, leurs généalogies et leurs règnes. La *Théogonie* n'est pas à dédaigner comme poésie, puisqu'à côté de bien des mythes étranges, elle contient des pensées et des descriptions d'une élévation imposante; mais

[1] On sait que *Spiegel* (miroir), dans l'allemand du moyen âge, avait le sens de *code*. K. H.

d'un concours musical qui se rattachait à la fête de ces deux divinités dans le fameux sanctuaire de Claros, près de Colophon. Il est probable aussi que des fêtes, également accompagnées de concours de rhapsodes, se célébraient dans les villes de l'Asie Mineure, en l'honneur de la puissante Mère des dieux de Phrygie.

Ce qui nous garantit que ces proèmes étaient composés par des rhapsodes de l'Asie Mineure, semblables à ceux qui avaient pris part au cycle homérique, et nullement par des poëtes de l'école d'Hésiode, c'est le fait qu'il ne s'y trouve aucun de ces hymnes aux Muses qui, d'après les propres affirmations du poëte de la Théogonie, formaient le commencement et la fin de tous ses poëmes[1]. Un hymne de ce genre s'est glissé, il est vrai, dans ce recueil mêlé[2], mais il est facile de voir qu'il est composé de vers empruntés à la Théogonie. On peut réfuter de même l'opinion d'après laquelle ces hymnes seraient l'œuvre des Homérides exclusivement, c'est-à-dire de la famille établie dans l'île de Chios. Nous savons, par l'autorité de Pindare, que ceux-ci avaient la coutume de commencer par une invocation à Zeus, tandis que notre recueil ne contient qu'un très-petit et insignifiant proème à l'adresse de ce dieu[3].

[1] *Théogonie*, 48. On cite enfin dans les hymnes homériques (XXI, 4, XXXI, 18, XXXII, 18) des formules de ce genre que les grammairiens appelaient ἐφύμνια. Le petit chant (*Hymn.* XXI) n'est probablement qu'une formule de ce genre. Cf. Théognis, edit. Welcker, 925. Apollon. de Rhodes, *Arg.* IV, 1774.

[2] V. *Hymn.* XXV, et *Théogonie,* 94 à 97.

[3] *Hymn.*, XXIII.

On ne peut guère déterminer si la collection renferme quelques-uns des préludes que Terpandre, le poëte et citharède lesbien, introduisit dans ses récitations musicales d'Homère[1]; mais il est probable que ces morceaux, destinés à être accompagnés de la cithare, avaient un caractère essentiellement différent de celui des hymnes qui nous occupent.

En général ces hymnes, malgré une certaine analogie entre eux, offrent une variété de langage et de couleur poétique telle, qu'il est difficile de n'en pas conclure que les fragments du recueil appartiennent à tous les siècles écoulés entre l'époque d'Homère et les guerres des Perses. Tandis que plusieurs, celui de Démétèr entre autres, montrent déjà la transition à la poésie orphique, d'autres se rapportent à des cultes locaux qui nous sont entièrement inconnus. C'est ainsi que celui à Sélénè vante la fille de cette déesse et de Zeus, une certaine Pandia, « resplendissante parmi les immortelles, » dont nous ne savons absolument rien, si ce n'est que la fête athénienne de Pandia pourrait bien lui avoir été consacrée.

Des explications spéciales des cinq hymnes les plus importants feront mieux comprendre ces observations générales. Nous avons déjà dit[2] que Thucydide lui-même attribuait à Homère l'hymne à l'Apollon Délien. Il n'y a pas de doute que c'est l'œuvre d'un Homéride de Chios, qui termine le poëme en s'appelant « le poëte

[1] Plutarque (*de Musica*, c. IV, VI). Cf. plus haut, c. VI.
[2] V. plus haut, c. V.

aveugle qui habite l'île rocailleuse de Chios; » mais ce n'est pas une raison pour que ce soit précisément Cinéthas, lequel ne vécut que vers la 69me olympiade[1]. Cette supposition doit évidemment son origine à la grande célébrité du poëte. Parmi tous ces hymnes, c'est précisément celui-ci qui se rapproche le plus du temps d'Homère, et il est fort à regretter qu'une grande partie en soit perdue, et que cette partie soit justement le début du récit, où l'on expliquait les raisons qui faisaient errer la mère du dieu[2]. Quelles peuvent avoir été ces raisons? Selon toute vraisemblance, la prédiction d'Héré, que Léto mettrait au monde un fils puissant et terrible. Mais comment concilier cette prophétie avec les premières paroles d'Apollon, où il nomme la cithare, aussi bien que l'arc, ses instruments favoris, et où il déclare que la manifestation des décrets de Zeus est sa fonction principale[3]? Toute la légende de la naissance d'Apollon y est cependant traitée de manière à faire le plus d'honneur possible à l'île de Délos, qui seule ressentit de la pitié pour Léto et lui offrit un asile; sujet on ne peut mieux adapté à la belle fête printanière, à laquelle les Ioniens affluaient de près et de loin, pour faire leur pèlerinage de l'île sacrée.

L'hymne consacré à l'Apollon Pythien est un monu-

[1] Schol. Pindar., *Nem.*, II, 1.

[2] *Hymn.*, I, 30.

[3] Εἴη μοι κίθαρίς τε φίλη καὶ καμπύλα τόξα,
Χρήσω δ'ἀνθρώποισι Διὸς νημερτέα βουλήν.
Hymn. in Apol. Del., 131.

ment fort intéressant de l'antique tradition apollinaire des environs de Pytho. Il appartient à une époque où le sanctuaire pythien se trouvait encore sur le territoire de Crissa. Il ne s'y trouve point encore de traces de l'hostilité qui divisa plus tard les prêtres pythiques et les habitants de Crissa, et qui fut cause de la guerre des Amphictyons contre cette ville (dans la 47me olympiade). Un passage du poëme prouve aussi que l'on n'avait point encore introduit des courses de chevaux aux jeux pythiques[1], ce qui eut lieu immédiatement après la guerre de Crissa, les premiers concours de Pytho ayant été purement artistiques.

Voici le contenu de l'hymne : Apollon descend de l'Olympe pour se fonder un sanctuaire, et pendant qu'il est à la recherche d'un endroit en Béotie, la nymphe Tilphussa ou Delphussa lui conseille de l'établir dans une gorge du Parnasse, sur le territoire de Crissa, conseil perfide donné dans l'espérance que le jeune dieu y sera dévoré par un serpent dangereux qui y séjourne. Apollon suit le conseil, mais il trompe l'attente de la déesse; car il établit son sanctuaire dans cette gorge solitaire, tue le serpent et punit Tilphussa en obstruant sa source[2]. Le dieu investit ensuite les prêtres du nou-

[1] *Hymn.*, II, 84, où le bruit des chevaux et des chars est donné comme raison de l'impropriété de l'endroit à servir de sanctuaire d'Apollon.

[2] Il n'est pas nécessaire, pour comprendre cet hymne, d'expliquer les rapports fort obscurs de ce mythe avec le culte de Démétèr Tilphosséa ou Erinnys, hostile à Apollon. (V. sur ce mythe *les Doriens*, l. II — K. H.)

voie. Il y met l'ordre naturel de l'année, commençant par l'époque du labourage et des semailles, et lui indique les moyens de se procurer ce qu'il faut pour ces travaux, le bœuf surtout et la charrue. Ensuite il montre comment un cultivateur intelligent peut employer l'hiver, où il n'y a rien à faire dehors, dans l'intérieur de la maison, et il y fait de la rigueur de cette saison en Béotie une description qui, fort à tort assurément, a paru exagérée et suspecte à bien des modernes. Dès que le printemps s'annonce, vient la taille de la vigne, et lors du lever des Pléiades (dans la première moitié de notre mois de mai), la moisson. Puis le poëte nous décrit les occupations de la saison des grandes chaleurs, lorsqu'on bat le blé. La vendange, qui précède immédiatement le labourage, termine le cercle de ces occupations rustiques.

Comme cependant l'intention du poëte n'est pas tant de célébrer les charmes de la vie de campagne que d'indiquer les moyens à la portée du cultivateur d'Ascra de s'enrichir honnêtement, il parle, après avoir traité de l'agriculture, d'une façon tout aussi circonstanciée de la navigation. On apprend que le paysan béotien du temps d'Hésiode chargeait lui-même le superflu de ses produits en vin et en blé sur des navires, pour l'exporter dans des contrées moins favorisées par la nature. Il n'est pas possible que le poëte pense ici à un autre genre de commerce; en ce cas il aurait donné quelques détails sur les denrées d'exportation et aurait indiqué les voies par lesquelles un cultivateur comme Persès pouvait se les pro-

teuse[1]. » On voit combien ce ton diffère de celui d'Homère, bien que l'on trouve aussi dans l'Iliade et dans l'Odyssée des exemples de cette espièglerie naïve : l'histoire des amours d'Arès et d'Aphrodité, dans l'Odyssée, appartiennent évidemment presque au même genre de poëmes que cet hymne. Mais la circonstance que la lyre ou la cithare (l'auteur ne fait aucune différence entre ces deux instruments, quoique le langage correct les distingue nettement), y a déjà sept cordes[2], tandis que nous possédons encore les paroles mêmes de Terpandre, se vantant d'avoir le premier introduit la lyre à sept cordes à la place de celle à quatre[3], cette circonstance nous désigne une époque de beaucoup postérieure à Homère. Il en résulte que ce poëme n'a pu être composé que quelque temps après la 30me olympiade, peut-être même par un poëte de l'école lesbienne, qui s'était alors répandue jusque dans le Péloponnèse[4].

L'hymne à Aphrodité raconte comment cette déesse, qui a soumis à son pouvoir tous les dieux à l'exception de trois, est, à son tour, et selon la volonté de Zeus, vaincue par la beauté du Troyen Anchise. Celui-ci est occupé sur le mont Ida à garder ses troupeaux, quand

[1] *Hymn.*, III, 24, 25 et suiv.

[2] Vers 51.

[3] Euclide (*Introduct. Harmon.*), dans Meibomius, *Script. Mus.*, p. 19.

[4] Nous savons que le poëte lesbien Alcée traita le mythe de la naissance d'Hermès et du vol des bœufs d'une façon analogue, naturellement sous forme lyrique. Fragm. 6. *Poet. lyr. gr.*, ed. Bergk, t. II, p. 706.

elle vient sous les traits d'une princesse phrygienne solliciter son amour; mais en se retirant, elle lui apparaît dans sa majesté divine, et lui annonce la naissance future d'un fils, Énée, qui, ainsi que ses descendants, règnera sur Troie[1]. Il est infiniment probable que cet hymne — dont l'expression et le ton ont bien le cachet homérique — se chantait en honneur des princes de la famille d'Énée, dans quelque ville de la contrée de l'Ida où cette dynastie continua à régner jusqu'à la guerre du Péloponnèse.

Le sujet de l'hymne à Démétèr est le séjour de cette déesse parmi les habitants d'Éleusis. Longtemps elle a cherché en vain sa fille, enlevée par Hadès, lorsqu'elle apprend enfin de Phébus, que c'est le dieu des Enfers qui en est le ravisseur. Elle s'arrête alors chez les Éleusiniens qui lui donnent l'hospitalité et parmi lesquels elle passe pour la vieille nourrice de Démophoon, jusqu'au moment où sa nature divine se manifeste. Aussitôt les Éleusiniens lui érigent un temple. C'est dans ce sanctuaire que se cache la divinité courroucée, refusant ses bienfaits à l'humanité, et ne renonçant à sa rigueur que lorsque Zeus obtient une transaction par laquelle Cora sera rendue à sa mère pendant deux tiers de l'année, et ne séjournera avec Hadès que pendant quatre mois[2]. Réunie de nouveau à sa fille, elle instruit

[1] *Hymn.*, IV, 196, et suiv. Cf. *Il.*, XX, 307.

[2] Ceci tient au cycle des fêtes athéniennes. A la fête de l'ensemencement, les Thesmophories, on s'imaginait Cora descendant sous terre; aux Anthestéries, fête de la floraison printanière, quatre mois après la première, comme remontant des enfers. (Voy. O. Müller, *Kl. deutsche Schriften*, II, 297. — K. H.)

dans ses orgies sacrées les Éleusiniens, ses hôtes, pour les récompenser de leur hospitalité.

Il serait difficile de méconnaître, dans cet hymne, la main d'un poëte attique versé dans les coutumes des fêtes éleusiniennes; on y rencontre des expressions d'une couleur locale qu'un Athénien seul pouvait employer. Aussi l'auteur engage-t-il directement les auditeurs à prendre part à ces initiations, prédisant à ceux qui y auront assisté la bénédiction divine, et à ceux qui n'y prennent point part un sort funeste dans le royaume des ténèbres. Nous possédons donc dans ce petit poëme l'antique légende sacrée des Éleusiniens dans sa forme pure et authentique, autant au moins que le récit épique a permis de la conserver, tout en essayant de satisfaire un goût déjà raffiné. D'après cela il est facile d'apprécier l'importance que peut offrir, pour l'histoire de la religion grecque, cet hymne, découvert seulement au siècle dernier [1], et dont une partie est perdue.

CHAPITRE VIII

HÉSIODE

Pendant que des circonstances heureuses favorisaient au plus haut degré le développement de la poésie hé-

[1] Il fut découvert à Moscou en 1780 par Chr. Fr. Matthiæ. L'illustre Ruhnken le publia dans la même année, et plus complétement en 1782. — K. H.

roïque dans les colonies ioniennes et éoliennes de l'Asie Mineure, un sort moins fortuné avait été le partage de la Grèce proprement dite, et spécialement de la Béotie, qui va réclamer désormais l'attention de l'historien littéraire.

Les migrations par lesquelles se termine l'âge héroïque, durent apporter de longues et profondes perturbations dans la mère patrie, dès lors abondamment peuplée de races grecques, et déjà divisée en nombreux petits États. Elles entraînèrent nécessairement des luttes jusque dans le sein des familles particulières : car ces pays n'offraient pas aux conquérants la même facilité de se répandre et de s'établir qu'ils rencontraient sur les côtes de l'Asie Mineure, terre presque vierge encore pour les colons grecs, et où ils n'éprouvèrent qu'une faible résistance de la part des aborigènes barbares.

Aussi une partie importante des Béotiens éoliens qui, après la guerre de Troie, avaient quitté la Thessaliotide, pour s'emparer de la Béotie, l'abandonnèrent-ils de nouveau pour s'allier aux Achéens qui, chassés à cette époque du Péloponnèse, allaient établir des colonies à Lesbos, à Ténédos et sur les côtes voisines de l'Asie Mineure, où le nom des Éoliens prédomina par la suite sur celui des Achéens, au point de devenir la dénomination générale des populations grecques de ces contrées. Mais si, en Asie Mineure, la brillante éclosion et la prospérité merveilleuse des cités dont les chefs et les fondateurs descendaient des plus illustres dynasties héroïques, allait imprimer un puissant essor

au génie poétique et lui inspirer une conception sereine et poétique des choses humaines, en Béotie, au contraire, la comparaison du présent et du passé devait produire des dispositions d'esprit tout opposées. La place des tribus qu'avaient célébrées tant de belles légendes et qui jadis possédaient Thèbes et Orchomène, la place des Cadméens et des Minyens avait été prise par les Éoliens seuls, dont les mythes semblent pauvres et prosaïques à côté des légendes de leurs prédécesseurs.

Ce sont pourtant ces Éoliens de la Béotie, et non les Cadméens, qui ont été placés parmi les conquérants de Troie par les poëtes homériques, évidemment déterminés par les impressions du moment; mais qu'ils ont peu de relief, de caractère individuel et de réalité poétique, ces Pénéléos et ces Léitos, comparés aux chefs achéens du Péloponnèse et de la Thessalie! L'histoire chez les Grecs a réalisé, bien souvent sinon toujours, les pressentiments de la légende, et les Béotiens ont conservé durant toute leur histoire le caractère d'un peuple robuste et mâle, mais dont l'esprit ne réussit guères à se dégager de la vie physique, et reste absorbé par les soucis de l'existence matérielle. Ils n'ont ni les fières aspirations du génie dorien, qui soumet à des idées profondément enracinées, et transforme d'après elles toutes les choses auxquelles il touche, ni la belle facilité, la gracieuse réceptivité du génie ionien, qui embrasse les choses avec tant d'amour et d'un intérêt si passionné. Mais à ce sombre ciel de l'indifférence béotienne brillent quelques étoiles de première grandeur :

Pindare, Épaminondas, et avant eux Hésiode et les poëtes distingués qui chantèrent sous son nom.

Et pourtant Hésiode, si grand esprit qu'il soit, n'en est pas moins l'enfant de sa patrie et de son siècle. Dans ses poëmes nous retrouvons toute la vie béotienne, et ils nous permettent à leur tour d'en compléter le tableau. S'il est permis, avant d'entrer dans une étude détaillée des divers ouvrages, de rendre l'impression totale que produit la poésie hésiodique comparée à celle d'Homère, ce qui frappera dans toutes les œuvres du poëte béotien, dans celles que nous possédons en entier, comme dans celles dont nous ne connaissons que des fragments, c'est l'absence de cette imagination souveraine et puissante, juvénile et gracieuse, qui règne partout chez Homère, et qui aime à peindre avec une sérénité si satisfaite, avec un plaisir et un intérêt si vifs et si insatiables, toute la grandeur de l'âge héroïque, jusque dans les détails les plus insignifiants, les arrondissant, les retouchant et en faisant par un dernier coup de pinceau les créations les plus belles qu'il soit possible de rêver. S'abandonner avec cette joyeuse insouciance, au courant des idées poétiques, se laisser bercer par le jeu de ses flots mollement caressants (car la gaieté et le sourire malin n'étaient pas étrangers, nous l'avons vu, à la muse homérique), ce n'est point là le fait d'Hésiode. Sa poésie se dégage péniblement de la pression de la vie indigente pour ennoblir cette vie, ou du moins pour la rendre supportable. Rempli de mélancolie par le sort de l'humanité entière, affligé de la corruption d'un état social

qui flétrit toutes les jouissances de la vie, le poëte cherche à répandre des pensées ou à développer une foi qui améliorent la vie ou qui permettent au moins de la supporter en paix et avec courage, en y reconnaissant les traces d'un ordre fatal et supérieur. Tantôt il énonce des maximes d'une sagesse bourgeoise et patriarcale, destinées à remédier à un état politique profondément troublé, et à rétablir une maison ruinée; tantôt il est occupé à mettre de l'ordre dans la quantité exubérante des mythes (qui en effet ne devait pas être, pour les esprits religieux, un sujet d'inquiétude moins grave que l'état social des citoyens), en y établissant une sorte de plan qui assigne une place spéciale à chaque divinité et qui détermine en même temps la destinée de l'humanité à laquelle l'individu doit se résigner. Parfois aussi les poëtes de cette école cherchent à embrasser la tradition héroïque dans son ensemble et à la rendre plus intelligible, en y indiquant comme des fils qui la traversent tout entière. Jamais la poésie n'y est le but unique du poëte auquel il s'abandonne et dont ses idées reçoivent leur unique direction; partout les intérêts pratiques s'y trouvent mêlés. Il est impossible de méconnaître que la poésie y perd de sa beauté et de son éclat, et pourtant elle gagne par ces efforts pour régler et ordonner la vie, je ne sais quoi de vénérable, qui ne laisse pas que de nous charmer, grâce aux excellentes qualités qui lui appartiennent en propre.

La manière dont Hésiode fut initié à son art, selon le propre témoignage de ses poëmes, s'accorde parfaite-

ment avec cette idée générale de la poésie hésiodique. Le récit qu'il nous en fait dans le proème de la Théogonie (V. 1-35), doit être une tradition extrêmement ancienne, puisqu'il en est fait mention dans les Œuvres et Jours (V. 659). Les Muses, dont la demeure se trouvait, selon la croyance générale, sur l'Olympe en Piérie, viennent parfois aussi — c'est ainsi que parle le poëte béotien — visiter l'Hélicon qui leur est également consacré. Et lorsqu'elles se sont baignées dans une des sources et qu'elles ont terminé leurs danses sur le sommet du mont, elles parcourent les environs pendant la nuit, célébrant par leurs chants les sublimes divinités de l'Olympe, ainsi que les premiers êtres de l'univers. C'est ainsi qu'elles rencontrèrent le berger Hésiode qui passait la nuit dans une vallée à garder des troupeaux, et qu'elles lui enseignèrent la poésie. Les premières paroles qu'elles lui adressèrent furent : O pâtres rustiques, vauriens et gloutons ; quoique nous sachions bien dire beaucoup de mensonges qui ont l'air de vérités, nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer ce qui est vrai. — Il y a quelque chose de fort remarquable dans cette apostrophe des Muses, suivie de la consécration du poëte, par le don de la branche de laurier, que les aèdes béotiens tenaient à la main en chantant. Nous y voyons d'abord le don poétique représenté comme un présent des Muses, qui devient le partage de l'homme grossier et inculte, et qui l'élève de son état de stupidité brutale à une vie meilleure. Mais ce don des Muses doit être consacré à la proclamation de la vérité, et le

poëte entend par là faire ressortir le but sérieux et le caractère profond de sa poésie théogonique et morale, non sans une allusion improbative à d'autres auteurs qui donnaient un essor plus libre à leur fantaisie.

Quelque importance que puisse avoir ce gracieux récit, il est certain, pourtant, que la poésie hésiodique n'a pu être le simple résultat d'une inspiration divine, et qu'elle dut se rattacher à des formes antérieures et contemporaines de la poésie épique. D'un côté, le culte des Muses, apporté par la tribu des Piériens des environs de l'Olympe, se trouvait depuis longtemps solidement établi dans ces contrées, et l'exercice de la musique et de la poésie y était étroitement lié. On composait et chantait des hymnes en l'honneur des divinités; et la Béotie, si riche en antiques sanctuaires et en cérémonies religieuses d'une haute portée, devait offrir bien des occasions à ces chants. Selon des poëmes épiques cités par Pausanias, la ville d'Ascra aurait été fondée par les Alcides, qui étaient des héros piériens et qui les premiers avaient sacrifié aux Muses sur l'Hélicon, et Hésiode nous informe lui-même qu'il habitait cette ville [1]. Les circonstances historiques dont nous devons la connaissance au Béotien Plutarque, confirment en tout point ce témoignage. Ascra, d'après lui, avait été de bonne heure détruite par ses puissants voisins, les Thespiens, or ses habitants fugitifs avaient été recueillis par les Orchoméniens; l'oracle ordonna en conséquence que les osse-

[1] *Œuvres et Jours*, V. 640.

ments d'Hésiode reposassent également à Orchomène; et lorsqu'on parvint à trouver ce qui alors passait pour les dépouilles mortelles du poëte, on lui érigea dans cette ville un tombeau, dont l'épitaphe, composée par un poëte béotien, le vante comme le plus sage de tous les poëtes.

D'ailleurs le commerce actif qui existait entre les Béotiens et leurs parents de la côte éolienne de l'Asie Mineure, et l'essor qu'avait pris la poésie dans ces parages, auront contribué à exciter les poëtes béotiens à de nouvelles créations. Il n'y a point de motif pour douter du témoignage d'Hésiode, lorsqu'il dit dans les Œuvres et Jours (V. 636) que son père était venu de Cyme en Éolie.

La raison qui l'aura déterminé à choisir Ascra pour demeure se trouve tout naturellement dans le souvenir de l'ancienne parenté des colons éoliens avec cette peuplade du continent grec, souvenir qui n'avait pas disparu même lors des guerres du Péloponnèse[1]. Il est vrai que le père du poëte est représenté non comme un poëte cymien, mais comme un navigateur qui, après bien des voyages, se serait établi enfin à Ascra. C'est d'ailleurs par des colons de ce genre que la renommée de la poésie héroïque des colonies devait se répandre dans la mère patrie. Les anciens se sont emparés avidement de ce trait d'union entre les deux écoles poétiques, et se sont abandonnés avec plaisir à l'idée qu'il existait même des rapports de proche parenté entre Homère et Hésiode. Déjà les logographes

[1] Thucyd., III, 2; VII, 57; VIII, 100.

(les historiens qui précédaient Hérodote), tels que Hellanicus, Phérécyde et Damastes, ont réuni toute espèce de noms traditionnels en de vastes généalogies où les deux poëtes ont les mêmes ancêtres ; ainsi par exemple Apellis (aussi Apelles ou Apellæos) aurait eu pour fils Mæon, le prétendu père d'Homère, et Dios qui, d'après une interprétation ancienne et erronée d'un vers des Œuvres et Jours, passait pour le père d'Hésiode[1].

Est-ce à dire que la poésie d'Hésiode ne soit qu'un simple rejeton de celle d'Homère, transplanté sur le sol de la Béotie, et qui devrait à son modèle, sa prosodie, son dialecte et jusqu'à ses expressions? Nous sommes loin de partager cette manière de voir. L'opinion la plus répandue dans l'antiquité regardait au contraire Homère et Hésiode comme contemporains ; Hérodote (II, 53) les place quatre siècles avant son propre temps ; et il est d'usage général chez les anciens de faire d'Hésiode l'aîné d'Homère, comme on le voit entre autres dans le passage en question chez Hérodote. Xénophane de Colophon est premier, à notre connaissance, qui ait prétendu qu'Hésiode était plus jeune qu'Homère[2] ; Éphore, l'historien de Cyme, et plusieurs autres ont,

[1] V. 299. Ἐργάζευ, Πέρση, Δῖον γένος. L'interprétation en question est aujourd'hui rejetée, comme elle le mérite.

[2] Aulu-Gelle, *N. A.*, III, 11. Xénophane, le fondateur de l'école d'Élée, qui florissait vers la 70e ol., était en même temps poëte épique et aura sans doute trouvé, dans sa Κτίσις Κολοφῶνος, plus d'une occasion de parler d'Homère, que les Colophoniens s'attribuaient. V. plus haut, c. v.

au contraire, cherché à prouver l'antériorité d'Hésiode.

En tout cas, les Grecs ne considéraient point Homère comme le créateur de la langue épique des Ioniens, et ne supposaient nullement qu'Hésiode se fût emparé de cette langue pour se l'approprier. Ils s'imaginaient plutôt que ce dialecte épique était la langue générale de la poésie et de la civilisation dans la mère patrie, même avant l'établissement des colonies dans l'Asie Mineure, et les recherches de l'érudition moderne n'ont fait que confirmer leurs idées à cet égard. En effet, ce dialecte est au fond le même dans les deux écoles, quelles que soient les différences qu'on trouve dans le détail, et il est facile de prouver que ce vieil idiome poétique emprunta, dans la race béotienne, beaucoup du dialecte de cette tribu, lequel n'était qu'un éolisme assez proche parent du dorien[1].

Les anciens Grecs ne durent pas non plus considérer les expressions que les deux poëtes ont en commun, leurs épithètes et leur locutions proverbiales comme des emprunts faits par l'un à l'autre. Ces expressions sont d'ailleurs, en général, d'un caractère qui permet de

[1] C'est ainsi que la terminaison ας de l'accusatif pluriel de la première déclinaison est souvent brève chez Hésiode, comme chez Alcman, Stésichore et Epicharme ; on a même découvert qu'elle ne se trouve longue que là où la syllabe est en *position* ou que l'*arsis* tombe sur elle. En général, chez Hésiode il y a une propension aux formes brèves, souvent aussi aux formes syncopées et contractées, tandis que l'oreille d'Homère semble trouver un plaisir particulier à la multiplication des syllabes par les voyelles.

supposer qu'ils les avaient empruntées à une poésie plus ancienne qui leur servait de source commune; et, à en juger par les renseignements des anciens, ainsi que par le ton du langage d'Hésiode, ce serait justement chez ce dernier poëte que les proverbes et tournures de phrases de la plus haute antiquité se seraient conservés dans toute leur primitive simplicité et naïveté[1].

La diversité profonde qui existe dans l'esprit et le caractère de ces deux genres de poésie épique, ne s'ac-

[1] C'est ainsi que le vers (*Œuvres et Jours*, 370)

Μισθὸς δ' ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω

était attribué à l'antique roi de Trécène Pitthée, un des sages de la légende. (Aristote dans le *Thésée* de Plutarque, 3). Le sens de ce vers, d'après Buttmann, serait : « que le salaire soit bien convenu d'avance avec l'ami : » Homère emploie la locution plus brève : μισθὸς δέ οἱ ἄρκιος ἔσται. Une autre locution hésiodique qui date évidemment de la plus haute antiquité est celle-ci :

Ἀλλὰ τίη μοι ταῦτα περὶ δρῦν ἢ περὶ πέτρην;
(*Théogonie*, 35),

de laquelle il faut rapprocher l'expression homérique :

Οὐ μέν πως νῦν ἔστιν ἀπὸ δρυὸς οὐδ' ἀπὸ πέτρης
Τῷ ὀαριζέμεναι,

et celle-ci :

Οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου, οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

Dans tous ces vers, le chêne et le rocher signifient la simple vie des champs des autochthones grecs, qui se croyaient nés de leurs montagnes et forêts, et dont les pensées, dans leur antique innocence et familiarité, se rapportaient toujours à ces objets. Ce vers par lequel Hésiode s'interpelle lui-même, après son récit de la scène des pâtres dormant près des troupeaux, a tout l'accent d'un discours d'antiques bardes pélasgiques.

corderait pas davantage avec l'idée qu'Hésiode emprunta la forme de sa poésie à Homère. Mais voici qui démontrera, mieux encore que tout ce que nous venons de dire, combien il était peu dans les habitudes d'Hésiode de se faire dicter ses lois poétiques par Homère. La poésie homérique est, de toutes les formes qu'ait jamais revêtues l'art poétique, celle qui porte le plus le cachet de ce qu'on est convenu d'appeler *objectivité*, c'est-à-dire le complet abandon de l'esprit du poëte à son sujet, sans que jamais sa personne intervienne, par une allusion quelconque à sa position ou à ses relations. Le génie d'Homère vit dans un monde sublime et puissant, libre de toute nécessité et de tous les soucis du présent, et il n'y a pas de doute que le style le plus élevé de la poésie épique pouvait seul répondre à ce génie. La muse d'Hésiode ne prétendit jamais à cette élévation. Elle se plaît au contraire à nous transporter au milieu de la vie domestique du poëte, et même à en faire ressortir la pauvreté et les soucis. Ce serait certainement une erreur que de reporter à ces temps primitifs une habitude des poëtes modernes, et de regarder les récits du poëte touchant sa propre vie, comme des inventions qui lui eussent servi de thème pour le développement de ces idées poétiques.

L'accent avec lequel Hésiode s'adresse à son frère Persès a trop de cordialité et de naïve vérité pour permettre une pareille supposition; et même le plan entier des *Œuvres et Jours* serait incompréhensible, si nous nous refusions à en voir le premier motif dans

une circonstance réelle du genre de celle qu'indique le poëte [1].

Ce poëme, que les Béotiens (s'il faut en croire Pausanias) regardaient comme le seul ouvrage authentique d'Hésiode, et qui ouvre par conséquent tout naturellement la série des épopées de cette école, paraît si bien le produit des conditions de la vie sociale, qu'il nous est impossible de nous figurer l'auteur comme un aède de profession, tel que les anciens représentent Homère. C'est plutôt un père de famille béotien, dont le cœur est tellement ému par certains événements, que ses émotions et ses idées prennent naturellement et comme d'elles-mêmes la forme de la poésie.

Le père du poëte s'était établi à Ascra pour y cultiver la terre, et malgré la situation peu favorable du pays, qui souffrait en été d'une chaleur excessive et en hiver d'un froid rigoureux, il avait laissé à ses deux fils, à Hésiode et à son frère cadet Persès, une fortune considérable. Les frères se partagèrent l'héritage, et Persès sut s'enrichir à cette occasion aux dépens de son frère aîné, en faisant de beaux cadeaux aux rois, qui alors étaient les seuls juges. Mais Persès avait déjà les penchants qui plus tard se développèrent à un si haut degré chez le peuple grec; il aimait mieux assister aux procès sur la place publique, et méditer lui-même des chicanes pour accaparer le bien d'autrui, que de suivre la charrue dans les champs. Il arriva de la sorte qu'il eut bientôt dissipé

[1] V. l'Appendice.

son héritage, aidé probablement par une épouse légère, et qu'il menaça son frère aîné d'un nouveau procès, afin de lui disputer ce qui lui était échu lors du premier partage si inégal déjà. C'est la situation singulière dans laquelle se trouva Hésiode par suite de ces circonstances qui motiva le développement d'idées, dont nous ne donnons que les points principaux, afin de prouver les rapports du poëme avec le cas donné[1].

« Il y a deux genres de luttes, » dit le poëte, « l'une odieuse et répréhensible, les litiges et les procès, l'autre, noble et salutaire, l'émulation des artisans et des artistes. Évite le premier, ô Persès, et n'essaye pas de m'enlever ce qui m'appartient au moyen de l'injustice des juges. Contente-toi plutôt de ce que tu acquiers honnêtement par le travail. Les dieux ont rendu la vie pénible aux hommes, lorsque, pour punir Prométhée d'avoir dérobé le feu sacré, ils envoyèrent à Épiméthée Pandore avec le tonneau, dont sortirent toutes les calamités qui affligent l'humanité. Nous nous trouvons actuellement dans le cinquième âge, dans l'âge de fer, où l'homme doit combattre sans cesse la misère et les fatigues.

« Mais au juge je raconterai la fable du faucon qui dévore le rossignol sans se soucier de son doux ramage.

[1] Je passe sous silence le petit proëme d'invocation de Zeus, parce que les critiques anciens le rejetaient presque tous, et que ce ne fut, selon toute probabilité, qu'un de ces nombreux exordes dont les rhapsodes hésiodiques pouvaient faire précéder la récitation des *Œuvres et Jours*.

Les dieux n'accordent la prospérité et la protection qu'à la ville qui pratique la justice; Zeus envoie la famine et la peste à celles où se commettent les crimes. Vous savez, ô juges, que les innombrables gardiens immortels auxquels est confiée la surveillance du genre humain, que l'œil pénétrant de Zeus lui-même vous observent. Aux animaux, les dieux ont assigné la loi du plus fort, mais à l'homme ils ont prescrit la justice.

« La vertu ne s'acquiert, ô Persès, que par la sueur. Le travail est agréable aux dieux et n'apporte aucune infamie. Ce qui est acquis loyalement assure seul une aisance durable. Garde-toi du crime, honore les dieux, entoure-toi de bons amis et voisins, ne te laisse point séduire par une femme dissolue, et tâche d'avoir une postérité qui soit suffisante, sans être nombreuse; et une honnête opulence ne te fera pas défaut. »

La première partie du poëme, qui vise à réformer le caractère de Persès en le détournant de sa passion de s'enrichir par les procès, et en lui montrant le travail comme la seule source d'une aisance solide, termine par des maximes de ce genre, dont plusieurs se distinguent plutôt par leur utilité pratique que par leur noblesse et leur générosité. Des récits mythiques, des fables d'animaux, des descriptions et des maximes, souvent d'un genre proverbial, le tout ingénieusement choisi, se succèdent afin de donner plus de force à l'idée principale.

Ce n'est que dans la seconde partie qu'Hésiode enseigne à Persès comment il doit faire succéder les travaux les uns aux autres, s'il se décide à suivre cette

avant Homère et Hésiode ; et ce souverain personnel du ciel du jour, on l'avait fait dériver du Ciel lui-même, moitié de l'univers, et un des premiers êtres cosmiques. C'est ainsi que tous les autres dieux, selon leur nature individuelle et leur action, ont été mis en rapport avec les êtres et les phénomènes qui passaient pour primitifs. On attachait toujours à la relation entre les plus anciens et les plus jeunes, l'idée de génération et de naissance, puisqu'on se représentait l'univers comme la vie animale, et que le ciel et la terre étaient regardés comme des organismes animés. L'idée d'une création où la divinité forme l'univers, d'après un plan arrêté et une idée divine, avec conscience et intention, comme un artiste créé son œuvre périssable, cette idée qui domine dans l'Orient et qui fut développée de bonne heure chez les Indiens, les Perses et les Hébreux, était entièrement étrangère aux anciens Grecs, et n'a pu se former que dans les religions qui attribuèrent à la divinité une existence personnelle et éternelle. Ceci explique comment la théogonie, dans son acception la plus large (c'est-à-dire de notions sur la généalogie des dieux), est aussi ancienne que la croyance grecque elle-même ; et il est certain que les premiers poëtes déjà se sentaient portés à développer ces traditions dans leurs chants. On peut regarder les Titans, par exemple, comme le résultat de leurs efforts de classer et de grouper les êtres théogoniques. Les Titans que, du reste, Homère connaissait aussi bien qu'Hésiode, forment la transition entre les êtres premiers, les plus universels et les formes hu-

maines des dieux olympiens, dont la puissance les précipite au fond du Tartare.

Il eût été impossible à Hésiode, ainsi entouré de traditions de ce genre et de poésies antiques, de représenter l'histoire des dieux d'après certaines idées philosophiques et abstraites sur les forces de la nature et de l'esprit, idées qu'il aurait portées dans son cerveau, ainsi que l'on l'a souvent supposé de nos jours ; comment en ce cas sa Théogonie eût-elle pu trouver un accueil aussi bienveillant dans la croyance des générations suivantes? Il n'en faut pas moins se garder de supposer qu'Hésiode fût simplement compilateur de traditions éparses ou de fragments de poésie ancienne qu'il eût racontés comme des événements fortuits, sans y attacher une idée quelconque et sans se douter de leur rapport intime. Il est évident au contraire, et par le choix qu'il a fait entre les diverses formes de narration, et par le plan assez savant auquel il s'est astreint, qu'il conservait certaines idées fondamentales, et qu'il y rattachait toute une conception générale du développement de la vie de l'univers.

Il sera peut-être utile, afin de rendre cette proposition plus claire, d'expliquer au moins les premiers êtres qui précédèrent les Titans selon la Théogonie, uniquement pour démontrer l'ordre parfait des idées d'Hésiode. Un aperçu plus général suffira pour le reste.

« Au commencement, c'est ainsi que débute le poëme théogonique proprement dit, au commencement était le Chaos » (mot synonyme de χάσμα, crevasse), c'est-à-dire l'abîme dans lequel disparaît toute forme indivi-

voie. Il y met l'ordre naturel de l'année, commençant par l'époque du labourage et des semailles, et lui indique les moyens de se procurer ce qu'il faut pour ces travaux, le bœuf surtout et la charrue. Ensuite il montre comment un cultivateur intelligent peut employer l'hiver, où il n'y a rien à faire dehors, dans l'intérieur de la maison, et il y fait de la rigueur de cette saison en Béotie une description qui, fort à tort assurément, a paru exagérée et suspecte à bien des modernes. Dès que le printemps s'annonce, vient la taille de la vigne, et lors du lever des Pléiades (dans la première moitié de notre mois de mai), la moisson. Puis le poëte nous décrit les occupations de la saison des grandes chaleurs, lorsqu'on bat le blé. La vendange, qui précède immédiatement le labourage, termine le cercle de ces occupations rustiques.

Comme cependant l'intention du poëte n'est pas tant de célébrer les charmes de la vie de campagne que d'indiquer les moyens à la portée du cultivateur d'Ascra de s'enrichir honnêtement, il parle, après avoir traité de l'agriculture, d'une façon tout aussi circonstanciée de la navigation. On apprend que le paysan béotien du temps d'Hésiode chargeait lui-même le superflu de ses produits en vin et en blé sur des navires, pour l'exporter dans des contrées moins favorisées par la nature. Il n'est pas possible que le poëte pense ici à un autre genre de commerce; en ce cas il aurait donné quelques détails sur les denrées d'exportation et aurait indiqué les voies par lesquelles un cultivateur comme Persès pouvait se les pro-

curer. Hésiode recommande, pour ces voyages, la fin de l'été, vers le cinquantième jour après le solstice d'été, lorsqu'il n'y a plus rien à faire dans les champs et que le temps est le plus sûr dans la mer de Grèce.

Tous ces conseils et recommandations économiques sont interrompus brusquement, il faut l'avouer, par la série de maximes qui se rapportent à la bonne organisation de la vie de famille [1]. Ce n'est que plus tard que l'auteur parle de l'âge auquel il convient de se marier, et indique comment on doit choisir une épouse. Puis il recommande de conserver surtout un pieux souvenir de la surveillance qu'exercent les dieux immortels sur les actions des hommes ; il apprend qu'il faut se garder de prononcer des paroles légères ou blessantes dans le commerce avec les autres hommes, et qu'il est bon d'observer une certaine propreté et du soin jusque dans les occupations les plus vulgaires. Plusieurs de ces préceptes, dont quelques-uns fort singuliers, rappellent tantôt des règles sacerdotales touchant le maintien à observer dans l'exercice du culte, tantôt les préceptes symboliques des Pythagoriciens qui donnaient une haute portée morale à bien des actions insignifiantes de la vie.

La dernière partie du poëme est à l'avenant. Elle traite des jours spéciaux qui conviennent à telle ou telle

[1] On aurait déjà beaucoup gagné si l'on pouvait placer les vers relatifs au mariage (695-705, Göttling) devant Μουνογενὴς δὲ παῖς εἴη (v. 376). En ce cas, toutes les maximes qui se rapportent aux voisins, amis, femme et enfants, seraient exposées avant les travaux des champs et toutes celles qui suivent développeraient la thèse :

Εὖ δ' ὄπιν ἀθανάτων μακάρων πεφυλαγμένος εἶναι.

seigner, car comment cela s'accorderait-il avec la poésie en général? N'y a-t-il pas plutôt au fond de toute véritable poésie didactique une grande et puissante idée, qui a tellement le pouvoir d'émouvoir et de fasciner l'esprit, qu'il se sent contraint de l'exprimer comme il peut? Cette idée fondamentale est assez évidente dans les Œuvres et Jours. Ce sont les ordonnances et les institutions des dieux qui protégent la justice et le travail comme la seule voie pour arriver à la prospérité, et qui eux-mêmes ont réglé le cours de l'année de façon que chaque œuvre y trouve sa place convenable que l'homme peut facilement discerner. En proclamant cet ordre immuable et ces lois éternelles, le poëte se sent ému de la grandeur de son sujet; son âme est dans une disposition solennelle et élevée que trahissent le ton d'oracle et l'onction sacerdotale de presque toutes ses exhortations et prescriptions[1]. Nous avons déjà eu occasion, en parlant de la fin du poëme, de faire remarquer ce caractère sacerdotal, et il n'y a pas lieu de s'étonner si dans l'antiquité on rattachait immédiatement au dernier vers : « Observant bien les oiseaux et évitant toute contravention[2], » une autre épopée didactique sur

[1] Nous rappelons surtout le μέγα νήπιε Πέρση d'Hésiode et le μέγα νήπιε Κροῖσε de la Pythonisse et les termes tout à fait oraculaires des *Œuvres et Jours*, tels que le πέντοζος (rameau à cinq branches) pour la main, ἡμερόκοιτος ἀνὴρ (le dormeur le jour) pour le voleur, et autres. Sur lesquels cf. Göttling., *Præf.*, p. xv, p. xxix-xxx de la 2e édit.

[2] Τούτοις ἐπάγουσί τινες τὴν ὀρνιθομαντείαν, ἅ τινα Ἀπολλώνιος ὁ Ῥόδιος ἀθετεῖ. Proclus, *ad v. ult.* (824) Ἐργ.

d'Homère ; mais il ne faut pas oublier qu'il était infiniment plus difficile, à cette époque reculée surtout, de composer, d'après un plan régulier, une œuvre poétique complète d'une série d'observations générales sur la vie, que de raconter un grand événement héroïque.

Nous ne trouvons pas du reste ce défaut d'harmonie et d'unité dans le caractère général ni dans les sentiments du poëte. On se sent transporté par la lecture de ce poëme dans un âge primitif, où l'homme aisé même ne dédaigne pas de travailler de ses propres mains pour conserver cette aisance, et où le souci de pourvoir à la subsistance n'avait encore rien d'ignoble comme il l'eut plus tard chez les Grecs lorsqu'ils furent tous devenus hommes politiques, de simples cultivateurs qu'ils avaient été. Un ferme bon sens, une certaine adresse même calculatrice et égoïste, enracinées profondément dans le caractère grec, s'accordent encore avec des principes de justice fort honorables, qui sont gravés dans le cœur du poëte par des proverbes énergiques et de nobles images. Lorsque l'on se représente l'auteur, élevé dans cette sagesse sententieuse qui est l'héritage de ses ancêtres, et profondément convaincu de la nécessité d'une vie industrieuse, il est facile de comprendre comment des rapports comme ceux qu'il avait avec son frère Persès pouvaient en motiver l'exposition poétique, précisément par le contraste dans lequel ces rapports se trouvaient avec ses propres convictions. Je crois que nous touchons ici à la véritable source de l'épopée didactique, qui ne peut avoir pour seul but d'en-

c'est surtout pour l'histoire de la croyance religieuse des Grecs qu'elle doit être regardée comme un monument de la plus haute importance. Pour les notions sur les dieux, leurs rangs et leurs parentés, qui s'étaient développées dans la Grèce avec une diversité bien plus grande que dans tout autre pays, pour leur valeur nationale surtout, la Théogonie fut comme une pierre de touche. Tous les mythes qui ne pouvaient s'accorder avec elle, retombèrent dans l'obscurité de traditions purement locales, et n'existèrent plus que comme des contes merveilleux, dans la sphère restreinte des habitants d'une contrée arcadienne ou des serviteurs d'un sanctuaire. Souvent, il est vrai, ces contes n'en étaient conservés qu'avec plus d'amour, parce qu'ils puisaient un charme mystérieux dans leur incompatibilité même avec la théogonie générale [1].

La Grèce reçut ainsi des mains d'Hésiode une espèce de code de sa religion, code qui devait exercer la plus grande influence sur l'état religieux du pays, bien qu'il fût dépourvu d'une sanction extérieure et de ces gardiens et interprètes sacerdotaux, tels que les Védas les trouvèrent dans les Brahmanes, le Zend-Avesta dans les Mages, les lois de Moïse dans les Lévites. Il n'en eut pas

[1] Combien de ces contes inconciliables avec la *Théogonie* ne trouva pas Pausanias encore, surtout en Arcadie! Mais que nous en saurions peu de chose, si nous n'avions pas les poëtes qui s'adressèrent à la nation entière! Les tragiques d'Athènes eux-mêmes se rattachent beaucoup plus dans leurs allusions aux parentés des dieux, à la *Théogonie* d'Hésiode, qu'aux cultes et mythes courants de l'Attique.

la divination. Elle traitait sans doute du vol et des cris des oiseaux, car Hésiode, selon Pausanias, avait appris la divination chez les Acarnaniens. Les familles de devins d'Acarnanie tiraient leur origine de ce Mélampus, auquel les serpents léchèrent les oreilles dans son enfance, et qui acquit ainsi la faculté d'entendre le langage des oiseaux.

La perte des *Leçons de Chiron* (Χείρωνος ὑποθῆκαι) d'Hésiode est plus regrettable encore que celle de cet appendice prophétique, car elles formaient une espèce de complément ou de pendant aux Œuvres et Jours. Tandis que le poëme que nous possédons se tient dans les limites des occupations annuelles du cultivateur béotien, celui-ci au contraire montrait le sage Centaure dans sa grotte du mont Pélion, initiant le jeune Achille à tout ce qui pouvait faire honneur et convenir à un jeune héros et prince. Aussi n'est-ce pas sans raisons qu'en lui appliquant le nom d'un poëme allemand du moyen âge, on a qualifié ce poëme de *miroir de la chevalerie grecque*[1].

Suivons la poésie hésiodique dans sa grande entreprise de faire des mythes religieux des Grecs un tableau ordonné et continu qui embrassât l'histoire entière des divinités grecques, leurs généalogies et leurs règnes. La *Théogonie* n'est pas à dédaigner comme poésie, puisqu'à côté de bien des mythes étranges, elle contient des pensées et des descriptions d'une élévation imposante; mais

[1] On sait que *Spiegel* (miroir), dans l'allemand du moyen âge, avait le sens de *code*. K. H.

c'est surtout pour l'histoire de la croyance religieuse des Grecs qu'elle doit être regardée comme un monument de la plus haute importance. Pour les notions sur les dieux, leurs rangs et leurs parentés, qui s'étaient développées dans la Grèce avec une diversité bien plus grande que dans tout autre pays, pour leur valeur nationale surtout, la Théogonie fut comme une pierre de touche. Tous les mythes qui ne pouvaient s'accorder avec elle, retombèrent dans l'obscurité de traditions purement locales, et n'existèrent plus que comme des contes merveilleux, dans la sphère restreinte des habitants d'une contrée arcadienne ou des serviteurs d'un sanctuaire. Souvent, il est vrai, ces contes n'en étaient conservés qu'avec plus d'amour, parce qu'ils puisaient un charme mystérieux dans leur incompatibilité même avec la théogonie générale [1].

La Grèce reçut ainsi des mains d'Hésiode une espèce de code de sa religion, code qui devait exercer la plus grande influence sur l'état religieux du pays, bien qu'il fût dépourvu d'une sanction extérieure et de ces gardiens et interprètes sacerdotaux, tels que les Védas les trouvèrent dans les Brahmanes, le Zend-Avesta dans les Mages, les lois de Moïse dans les Lévites. Il n'en eut pas

[1] Combien de ces contes inconciliables avec la *Théogonie* ne trouva pas Pausanias encore, surtout en Arcadie! Mais que nous en saurions peu de chose, si nous n'avions pas les poëtes qui s'adressèrent à la nation entière! Les tragiques d'Athènes eux-mêmes se rattachent beaucoup plus dans leurs allusions aux parentés des dieux, à la *Théogonie* d'Hésiode, qu'aux cultes et mythes courants de l'Attique.

moins une grande action sur les Grecs, ne fût-ce que parce qu'ils éprouvaient le besoin de s'accorder sur les principales notions de la religion, et que le poëte eût habilement fondu dans son œuvre les idées favorites des races les plus puissantes, conservées dans de célèbres sanctuaires. On comprend donc qu'Hérodote fût fondé à dire qu'Hésiode et Homère avaient donné leurs dieux aux Grecs, qu'ils leur avaient assigné leurs noms, dignités et occupations, et qu'ils en avaient fixé les formes.

Une particularité essentielle de la croyance grecque, est que la divinité toute-puissante qui gouverne le monde, et qui dirige le sort avec omniscience, ne possède pas la qualité que nous considérons comme indispensable à l'idée de la divinité, l'éternité. Pour les Grecs, les dieux se trouvaient trop intimement en rapport avec le monde entier, pour qu'ils échappassent à la loi du développement, grâce à laquelle des masses informes revêtirent peu à peu des formes perfectionnées. Les dieux olympiens représentaient pour eux plutôt les sommets et les cimes, que les racines de la vie universelle du monde. Ainsi Zeus, que l'on peut regarder comme le dieu national des Grecs, a été certainement appelé Cronion ou Cronidès, (d'après l'interprétation la plus vraisemblable : fils du temps primitif [1]), longtemps

[1] Quelque difficile que soit l'étymologie de *kronos* (car on ne sait s'il faut faire dériver ce nom de κραίνω ou de χρόνος), tout ce qu'on en dit s'accorde cependant avec cette idée : son règne sur l'âge d'or, le tableau de sa vie simple et patriarcale à la fête des κρόνια, en qualité de souverain des héros morts, etc

avant Homère et Hésiode ; et ce souverain personnel du ciel du jour, on l'avait fait dériver du Ciel lui-même, moitié de l'univers, et un des premiers êtres cosmiques. C'est ainsi que tous les autres dieux, selon leur nature individuelle et leur action, ont été mis en rapport avec les êtres et les phénomènes qui passaient pour primitifs. On attachait toujours à la relation entre les plus anciens et les plus jeunes, l'idée de génération et de naissance, puisqu'on se représentait l'univers comme la vie animale, et que le ciel et la terre étaient regardés comme des organismes animés. L'idée d'une création où la divinité forme l'univers, d'après un plan arrêté et une idée divine, avec conscience et intention, comme un artiste créé son œuvre périssable, cette idée qui domine dans l'Orient et qui fut développée de bonne heure chez les Indiens, les Perses et les Hébreux, était entièrement étrangère aux anciens Grecs, et n'a pu se former que dans les religions qui attribuèrent à la divinité une existence personnelle et éternelle. Ceci explique comment la théogonie, dans son acception la plus large (c'est-à-dire de notions sur la généalogie des dieux), est aussi ancienne que la croyance grecque elle-même ; et il est certain que les premiers poëtes déjà se sentaient portés à développer ces traditions dans leurs chants. On peut regarder les Titans, par exemple, comme le résultat de leurs efforts de classer et de grouper les êtres théogoniques. Les Titans que, du reste, Homère connaissait aussi bien qu'Hésiode, forment la transition entre les êtres premiers, les plus universels et les formes hu-

maines des dieux olympiens, dont la puissance les précipite au fond du Tartare.

Il eût été impossible à Hésiode, ainsi entouré de traditions de ce genre et de poésies antiques, de représenter l'histoire des dieux d'après certaines idées philosophiques et abstraites sur les forces de la nature et de l'esprit, idées qu'il aurait portées dans son cerveau, ainsi que l'on l'a souvent supposé de nos jours ; comment en ce cas sa Théogonie eût-elle pu trouver un accueil aussi bienveillant dans la croyance des générations suivantes? Il n'en faut pas moins se garder de supposer qu'Hésiode fût simplement compilateur de traditions éparses ou de fragments de poésie ancienne qu'il eût racontés comme des événements fortuits, sans y attacher une idée quelconque et sans se douter de leur rapport intime. Il est évident au contraire, et par le choix qu'il a fait entre les diverses formes de narration, et par le plan assez savant auquel il s'est astreint, qu'il conservait certaines idées fondamentales, et qu'il y rattachait toute une conception générale du développement de la vie de l'univers.

Il sera peut-être utile, afin de rendre cette proposition plus claire, d'expliquer au moins les premiers êtres qui précédèrent les Titans selon la Théogonie, uniquement pour démontrer l'ordre parfait des idées d'Hésiode. Un aperçu plus général suffira pour le reste.

« Au commencement, c'est ainsi que débute le poëme théogonique proprement dit, au commencement était le Chaos » (mot synonyme de χάσμα, crevasse), c'est-à-dire l'abîme dans lequel disparaît toute forme indivi-

duelle, et dont on se fait une idée si, partant de figures définies, l'on s'efforce de faire de plus en plus abstraction de toute forme, et de leur enlever tout ce qui est particulier. Toutefois Hésiode n'a pu entendre par là le vide (car il n'aurait pu alors en faire surgir les êtres successifs), ni la matière inerte mêlée de toute espèce d'atomes : il a dû, au contraire, se figurer le Chaos lui-même comme vivant, comme la source obscure de la vie universelle.

« Ensuite parurent » (surgissant naturellement du Chaos), la Terre au sein large et ferme, le sol inébranlable sur lequel tout est fondé, Tartara dans les profondeurs de la terre, et en même temps Éros, le plus beau des dieux immortels[1]. » La Terre, selon l'idée des Grecs et celle de bien des peuples orientaux, mère de tout ce qui vit, est représentée comme surgissant des profondeurs obscures. Les racines se trouvent dans la nuit la plus ténébreuse, mais sa superficie est le sol sur lequel se développent la lumière et la vie. Tartara n'est pour ainsi dire que le revers de la Terre; le côté par lequel elle reste en communication avec le Chaos. Si la Terre et Tartara sont l'expression de la substance contenue dans le Chaos, Éros au contraire est la manifestation de l'esprit vivace, en tant que principe de toute propagation et développement. C'est vraiment

[1] Platon et Aristote, dans leurs citations de ce passage, omettent les Tartara (appelés ailleurs Tartaros), sans doute parce qu'il ne leur revient pas la même importance qu'aux autres *principia mundi*. Le Tartare pouvait être compris dans la terre (aussi l'appelle-t-on parfois Τάρταρα γαίης), mais le poète théogonique en dut ici indiquer l'origine puisque plus bas il fait naitre Typhée de la Terre et du Tartare.

une pensée grandiose que celle du poëte théogonique, d'avoir fait procéder le dieu de l'amour du Chaos, dès le commencement des choses; mais, selon toute probabilité, elle ne lui appartient qu'indirectement; car elle se trouvait déjà exprimée, dans les hymnes à Éros que l'on chantait à Thespie. En tous les cas, ce ne peut être une rencontre fortuite, que cette ville, située à quarante stades d'Ascra, possédât le plus célèbre sanctuaire d'Éros de toute la Grèce, et que ce soit justement là qu'Hésiode, attribue à cette divinité une importance et une dignité dont Homère ne paraît pas se douter. Il semble pourtant que le poëte se soit contenté d'emprunter cette idée à ces hymnes, sans la développer dans le reste de son poëme; car, lors même qu'il serait sous-entendu qu'Éros est la cause directe de toutes les unions et naissances suivantes, on ne serait cependant pas fâché de trouver un mot du poëte qui l'indiquât d'une façon expresse.

« Du Chaos sortit l'Erèbe, » — l'obscurité des profondeurs de la terre; — « et la sombre Nuit » — l'obscurité qui s'étend sur la surface de la terre; — « mais de l'union de la Nuit et de l'Erèbe, naquirent l'Éther et le Jour. » L'apparente contradiction qui peut frapper ici dans le fait, que ses sombres enfants du chaos, produisent l'éther éternellement radieux dans les hauteurs de l'univers, et la clarté du jour qui a sa demeure sur la terre, cette contradiction n'est qu'une conséquence de la loi générale que suit la théogonie, et d'après laquelle l'informe et l'obscur sont le principe

antérieur, et l'univers avance régulièrement d'une origine ténébreuse vers une plus grande lumière. Cette belle création de l'imagination, la naissance de la lumière du sein de l'obscurité, se trouve dans les cosmogonies d'autres peuples encore. « La Terre engendra d'abord le Ciel étoilé, également tendu, afin qu'il l'enveloppât entièrement, et qu'il fût pour toujours le séjour des dieux, et les vastes montagnes, séjour délicieux des nymphes. » De même que les montagnes sont des élévations de la terre, le ciel lui aussi est représenté comme un firmament étendu au-dessus de la terre, du sein de laquelle, selon la loi universelle, il doit avoir surgi. En même temps cependant l'observation naturelle de tant d'influences bienfaisantes et vivifiantes que la terre reçoit du ciel, induit les Grecs à considérer Ciel et Terre comme un couple uni dont la progéniture forme une seconde grande génération dans la Théogonie [1]. Mais auparavant elle mentionne une autre production de la terre : « La Terre enfanta aussi la mer orageuse et mugissante, Pontos, sans union amoureuse. » La raison pour laquelle Pontos est expressément cité comme ayant été seul engendré par la terre sans l'amour, quoique les autres êtres aient été également enfantés par elle seule, est sans doute en ce que l'on désirait le représenter comme un être dur et inhospitalier. Il s'agit ici de la mer sauvage et stérile, qui, dès l'origine, est séparée des rivières et des sources d'eau douce, destinées

[1] C'est ce qu'ils avaient déjà fait pour d'autres mythes. V. plus haut, c. II.

à porter la nourriture à la végétation et à la vie animale. Celles-ci descendent toutes d'Océanos, qui est appelé l'aîné des Titans. Or les Titans ainsi que les Cyclopes et les Hécatonchires, c'est la Terre qui les engendre avec le Ciel. Il suffit ici de remarquer, que les Titans, dans l'idée d'Hésiode, représentent tout un ordre de nature, une époque dans laquelle se trouvent réunis des êtres élémentaires, des puissances dynamiques et des idées d'ordre légal et de régularité, tandis que les Cyclopes désignent les ébranlements passagers de cet ordre par les tempêtes, et les Hécatonchires, ou Cent-bras, la force redoutable des grandes révolutions naturelles [1].

Le reste du plan du poëme se déduit de son caractère, moitié généalogique, moitié narratif. Du moment qu'une nouvelle génération de dieux se produit, on raconte les évenements par lesquels elle arrive au pouvoir, en subjuguant la précédente. C'est ainsi qu'après l'énumération des Titans avec leurs frères, les Cyclopes et les Hécatonchires, vient immédiatement le récit des exploits de Cronos qui enlève à son père Uranos le pouvoir de rejeter dans l'obscurité les êtres déjà créés au moyen de créations nouvelles, et ce n'est qu'ensuite, qu'on revient aux familles des autres êtres primordiaux, la Nuit et Pontos. Suivent les descendants des Titans, et à propos de Cronos la préservation de Zeus, menacé d'être dévoré par son père; à propos d'Iapétos, l'histoire de son fils Prométhée, qui se fait le défenseur du genre humain contre Zeus, pour le malheur plutôt que pour

[1] V. l'Appendice.

seigner, car comment cela s'accorderait-il avec la poésie en général? N'y a-t-il pas plutôt au fond de toute véritable poésie didactique une grande et puissante idée, qui a tellement le pouvoir d'émouvoir et de fasciner l'esprit, qu'il se sent contraint de l'exprimer comme il peut? Cette idée fondamentale est assez évidente dans les Œuvres et Jours. Ce sont les ordonnances et les institutions des dieux qui protégent la justice et le travail comme la seule voie pour arriver à la prospérité, et qui eux-mêmes ont réglé le cours de l'année de façon que chaque œuvre y trouve sa place convenable que l'homme peut facilement discerner. En proclamant cet ordre immuable et ces lois éternelles, le poëte se sent ému de la grandeur de son sujet; son âme est dans une disposition solennelle et élevée que trahissent le ton d'oracle et l'onction sacerdotale de presque toutes ses exhortations et prescriptions[1]. Nous avons déjà eu occasion, en parlant de la fin du poëme, de faire remarquer ce caractère sacerdotal, et il n'y a pas lieu de s'étonner si dans l'antiquité on rattachait immédiatement au dernier vers : « Observant bien les oiseaux et évitant toute contravention[2], » une autre épopée didactique sur

[1] Nous rappelons surtout le μέγα νήπιε Πέρση d'Hésiode et le μέγα νήπιε Κροῖσε de la Pythonisse et les termes tout à fait oraculaires des *Œuvres et Jours*, tels que le πέντοζος (rameau à cinq branches) pour la main, ἡμερόκοιτος ἀνὴρ (le dormeur le jour) pour le voleur, et autres. Sur lesquels cf. Göttling., *Præf.*, p. xv, p. xxix-xxx de la 2e édit.

[2] Τούτοις ἐπάγουσί τινες τὴν ὀρνιθομαντείαν, ἅ τινα Ἀπολλώνιος ὁ Ῥόδιος ἀθετεῖ. Proclus, *ad v. ult.* (824) Ἐργ.

la divination. Elle traitait sans doute du vol et des cris des oiseaux, car Hésiode, selon Pausanias, avait appris la divination chez les Acarnaniens. Les familles de devins d'Acarnanie tiraient leur origine de ce Mélampus, auquel les serpents léchèrent les oreilles dans son enfance, et qui acquit ainsi la faculté d'entendre le langage des oiseaux.

La perte des *Leçons de Chiron* (Χείρωνος ὑποθῆκαι) d'Hésiode est plus regrettable encore que celle de cet appendice prophétique, car elles formaient une espèce de complément ou de pendant aux Œuvres et Jours. Tandis que le poëme que nous possédons se tient dans les limites des occupations annuelles du cultivateur béotien, celui-ci au contraire montrait le sage Centaure dans sa grotte du mont Pélion, initiant le jeune Achille à tout ce qui pouvait faire honneur et convenir à un jeune héros et prince. Aussi n'est-ce pas sans raisons qu'en lui appliquant le nom d'un poëme allemand du moyen âge, on a qualifié ce poëme de *miroir de la chevalerie grecque*[1].

Suivons la poésie hésiodique dans sa grande entreprise de faire des mythes religieux des Grecs un tableau ordonné et continu qui embrassât l'histoire entière des divinités grecques, leurs généalogies et leurs règnes. La *Théogonie* n'est pas à dédaigner comme poésie, puisqu'à côté de bien des mythes étranges, elle contient des pensées et des descriptions d'une élévation imposante; mais

[1] On sait que *Spiegel* (miroir), dans l'allemand du moyen âge, avait le sens de *code*. K. H.

c'est surtout pour l'histoire de la croyance religieuse des Grecs qu'elle doit être regardée comme un monument de la plus haute importance. Pour les notions sur les dieux, leurs rangs et leurs parentés, qui s'étaient développées dans la Grèce avec une diversité bien plus grande que dans tout autre pays, pour leur valeur nationale surtout, la Théogonie fut comme une pierre de touche. Tous les mythes qui ne pouvaient s'accorder avec elle, retombèrent dans l'obscurité de traditions purement locales, et n'existèrent plus que comme des contes merveilleux, dans la sphère restreinte des habitants d'une contrée arcadienne ou des serviteurs d'un sanctuaire. Souvent, il est vrai, ces contes n'en étaient conservés qu'avec plus d'amour, parce qu'ils puisaient un charme mystérieux dans leur incompatibilité même avec la théogonie générale [1].

La Grèce reçut ainsi des mains d'Hésiode une espèce de code de sa religion, code qui devait exercer la plus grande influence sur l'état religieux du pays, bien qu'il fût dépourvu d'une sanction extérieure et de ces gardiens et interprètes sacerdotaux, tels que les Védas les trouvèrent dans les Brahmanes, le Zend-Avesta dans les Mages, les lois de Moïse dans les Lévites. Il n'en eut pas

[1] Combien de ces contes inconciliables avec la *Théogonie* ne trouva pas Pausanias encore, surtout en Arcadie! Mais que nous en saurions peu de chose, si nous n'avions pas les poëtes qui s'adressèrent à la nation entière! Les tragiques d'Athènes eux-mêmes se rattachent beaucoup plus dans leurs allusions aux parentés des dieux, à la *Théogonie* d'Hésiode, qu'aux cultes et mythes courants de l'Attique.

moins une grande action sur les Grecs, ne fût-ce que parce qu'ils éprouvaient le besoin de s'accorder sur les principales notions de la religion, et que le poëte eût habilement fondu dans son œuvre les idées favorites des races les plus puissantes, conservées dans de célèbres sanctuaires. On comprend donc qu'Hérodote fût fondé à dire qu'Hésiode et Homère avaient donné leurs dieux aux Grecs, qu'ils leur avaient assigné leurs noms, dignités et occupations, et qu'ils en avaient fixé les formes.

Une particularité essentielle de la croyance grecque, est que la divinité toute-puissante qui gouverne le monde, et qui dirige le sort avec omniscience, ne possède pas la qualité que nous considérons comme indispensable à l'idée de la divinité, l'éternité. Pour les Grecs, les dieux se trouvaient trop intimement en rapport avec le monde entier, pour qu'ils échappassent à la loi du développement, grâce à laquelle des masses informes revêtirent peu à peu des formes perfectionnées. Les dieux olympiens représentaient pour eux plutôt les sommets et les cimes, que les racines de la vie universelle du monde. Ainsi Zeus, que l'on peut regarder comme le dieu national des Grecs, a été certainement appelé Cronion ou Cronidès, (d'après l'interprétation la plus vraisemblable : fils du temps primitif [1]), longtemps

[1] Quelque difficile que soit l'étymologie de *kronos* (car on ne sait s'il faut faire dériver ce nom de κραίνω ou de χρόνος), tout ce qu'on en dit s'accorde cependant avec cette idée : son règne sur l'âge d'or, le tableau de sa vie simple et patriarcale à la fète des κρόνια, en qualité de souverain des héros morts, etc

avant Homère et Hésiode ; et ce souverain personnel du ciel du jour, on l'avait fait dériver du Ciel lui-même, moitié de l'univers, et un des premiers êtres cosmiques. C'est ainsi que tous les autres dieux, selon leur nature individuelle et leur action, ont été mis en rapport avec les êtres et les phénomènes qui passaient pour primitifs. On attachait toujours à la relation entre les plus anciens et les plus jeunes, l'idée de génération et de naissance, puisqu'on se représentait l'univers comme la vie animale, et que le ciel et la terre étaient regardés comme des organismes animés. L'idée d'une création où la divinité forme l'univers, d'après un plan *arrêté* et une idée divine, avec conscience et intention, comme un artiste créé son œuvre périssable, cette idée qui domine dans l'Orient et qui fut développée de bonne heure chez les Indiens, les Perses et les Hébreux, était entièrement étrangère aux anciens Grecs, et n'a pu se former que dans les religions qui attribuèrent à la divinité une existence personnelle et éternelle. Ceci explique comment la théogonie, dans son acception la plus large (c'est-à-dire de notions sur la généalogie des dieux), est aussi ancienne que la croyance grecque elle-même ; et il est certain que les premiers poëtes déjà se sentaient portés à développer ces traditions dans leurs chants. On peut regarder les Titans, par exemple, comme le résultat de leurs efforts de classer et de grouper les êtres théogoniques. Les Titans que, du reste, Homère connaissait aussi bien qu'Hésiode, forment la transition entre les êtres premiers, les plus universels et les formes hu-

maines des dieux olympiens, dont la puissance les précipite au fond du Tartare.

Il eût été impossible à Hésiode, ainsi entouré de traditions de ce genre et de poésies antiques, de représenter l'histoire des dieux d'après certaines idées philosophiques et abstraites sur les forces de la nature et de l'esprit, idées qu'il aurait portées dans son cerveau, ainsi que l'on l'a souvent supposé de nos jours ; comment en ce cas sa Théogonie eût-elle pu trouver un accueil aussi bienveillant dans la croyance des générations suivantes? Il n'en faut pas moins se garder de supposer qu'Hésiode fût simplement compilateur de traditions éparses ou de fragments de poésie ancienne qu'il eût racontés comme des événements fortuits, sans y attacher une idée quelconque et sans se douter de leur rapport intime. Il est évident au contraire, et par le choix qu'il a fait entre les diverses formes de narration, et par le plan assez savant auquel il s'est astreint, qu'il conservait certaines idées fondamentales, et qu'il y rattachait toute une conception générale du développement de la vie de l'univers.

Il sera peut-être utile, afin de rendre cette proposition plus claire, d'expliquer au moins les premiers êtres qui précédèrent les Titans selon la Théogonie, uniquement pour démontrer l'ordre parfait des idées d'Hésiode. Un aperçu plus général suffira pour le reste.

« Au commencement, c'est ainsi que débute le poëme théogonique proprement dit, au commencement était le Chaos » (mot synonyme de χάσμα, crevasse), c'est-à-dire l'abîme dans lequel disparaît toute forme indivi-

duelle, et dont on se fait une idée si, partant de figures définies, l'on s'efforce de faire de plus en plus abstraction de toute forme, et de leur enlever tout ce qui est particulier. Toutefois Hésiode n'a pu entendre par là le vide (car il n'aurait pu alors en faire surgir les êtres successifs), ni la matière inerte mêlée de toute espèce d'atomes : il a dû, au contraire, se figurer le Chaos lui-même comme vivant, comme la source obscure de la vie universelle.

« Ensuite parurent » (surgissant naturellement du Chaos), la Terre au sein large et ferme, le sol inébranlable sur lequel tout est fondé, Tartara dans les profondeurs de la terre, et en même temps Éros, le plus beau des dieux immortels[1]. » La Terre, selon l'idée des Grecs et celle de bien des peuples orientaux, mère de tout ce qui vit, est représentée comme surgissant des profondeurs obscures. Les racines se trouvent dans la nuit la plus ténébreuse, mais sa superficie est le sol sur lequel se développent la lumière et la vie. Tartara n'est pour ainsi dire que le revers de la Terre; le côté par lequel elle reste en communication avec le Chaos. Si la Terre et Tartara sont l'expression de la substance contenue dans le Chaos, Éros au contraire est la manifestation de l'esprit vivace, en tant que principe de toute propagation et développement. C'est vraiment

[1] Platon et Aristote, dans leurs citations de ce passage, omettent les Tartara (appelés ailleurs Tartaros), sans doute parce qu'il ne leur revient pas la même importance qu'aux autres *principia mundi*. Le Tartare pouvait être compris dans la terre (aussi l'appelle-t-on parfois Τάρταρα γαίης), mais le poëte théogonique en dut ici indiquer l'origine puisque plus bas il fait naitre Typhée de la Terre et du Tartare.

une pensée grandiose que celle du poëte théogonique, d'avoir fait procéder le dieu de l'amour du Chaos, dès le commencement des choses; mais, selon toute probabilité, elle ne lui appartient qu'indirectement; car elle se trouvait déjà exprimée, dans les hymnes à Éros que l'on chantait à Thespie. En tous les cas, ce ne peut être une rencontre fortuite, que cette ville, située à quarante stades d'Ascra, possédât le plus célèbre sanctuaire d'Éros de toute la Grèce, et que ce soit justement là qu'Hésiode, attribue à cette divinité une importance et une dignité dont Homère ne paraît pas se douter. Il semble pourtant que le poëte se soit contenté d'emprunter cette idée à ces hymnes, sans la développer dans le reste de son poëme; car, lors même qu'il serait sous-entendu qu'Éros est la cause directe de toutes les unions et naissances suivantes, on ne serait cependant pas fâché de trouver un mot du poëte qui l'indiquât d'une façon expresse.

« Du Chaos sortit l'Erèbe, » — l'obscurité des profondeurs de la terre; — « et la sombre Nuit » — l'obscurité qui s'étend sur la surface de la terre; — « mais de l'union de la Nuit et de l'Erèbe, naquirent l'Éther et le Jour. » L'apparente contradiction qui peut frapper ici dans le fait, que ses sombres enfants du chaos, produisent l'éther éternellement radieux dans les hauteurs de l'univers, et la clarté du jour qui a sa demeure sur la terre, cette contradiction n'est qu'une conséquence de la loi générale que suit la théogonie, et d'après laquelle l'informe et l'obscur sont le principe

antérieur, et l'univers avance régulièrement d'une origine ténébreuse vers une plus grande lumière. Cette belle création de l'imagination, la naissance de la lumière du sein de l'obscurité, se trouve dans les cosmogonies d'autres peuples encore. « La Terre engendra d'abord le Ciel étoilé, également tendu, afin qu'il l'enveloppât entièrement, et qu'il fût pour toujours le séjour des dieux, et les vastes montagnes, séjour délicieux des nymphes. » De même que les montagnes sont des *élévations* de la terre, le ciel lui aussi est représenté comme un firmament étendu au-dessus de la terre, du sein de laquelle, selon la loi universelle, il doit avoir surgi. En même temps cependant l'observation naturelle de tant d'influences bienfaisantes et vivifiantes que la *terre* reçoit du ciel, induit les Grecs à considérer Ciel et Terre comme un couple uni dont la progéniture forme une seconde grande génération dans la Théogonie[1]. Mais auparavant elle mentionne une autre production de la terre : « La Terre enfanta aussi la mer orageuse et *mugissante*, Pontos, sans union amoureuse. » La raison pour laquelle Pontos est expressément cité comme ayant été seul engendré par la terre sans l'amour, quoique les autres êtres aient été également enfantés par elle seule, est sans doute en ce que l'on désirait le représenter comme un être dur et inhospitalier. Il s'agit ici de la mer sauvage et stérile, qui, dès l'origine, est séparée des rivières et des sources d'eau douce, destinées

[1] C'est ce qu'ils avaient déjà fait pour d'autres mythes. V. plus haut, c. II.

à porter la nourriture à la végétation et à la vie animale. Celles-ci descendent toutes d'Océanos, qui est appelé l'aîné des Titans. Or les Titans ainsi que les Cyclopes et les Hécatonchires, c'est la Terre qui les engendre avec le Ciel. Il suffit ici de remarquer, que les Titans, dans l'idée d'Hésiode, représentent tout un ordre de nature, une époque dans laquelle se trouvent réunis des êtres élémentaires, des puissances dynamiques et des idées d'ordre légal et de régularité, tandis que les Cyclopes désignent les ébranlements passagers de cet ordre par les tempêtes, et les Hécatonchires, ou Cent-bras, la force redoutable des grandes révolutions naturelles [1].

Le reste du plan du poëme se déduit de son caractère, moitié généalogique, moitié narratif. Du moment qu'une nouvelle génération de dieux se produit, on raconte les évenements par lesquels elle arrive au pouvoir, en subjuguant la précédente. C'est ainsi qu'après l'énumération des Titans avec leurs frères, les Cyclopes et les Hécatonchires, vient immédiatement le récit des exploits de Cronos qui enlève à son père Uranos le pouvoir de rejeter dans l'obscurité les êtres déjà créés au moyen de créations nouvelles, et ce n'est qu'ensuite, qu'on revient aux familles des autres êtres primordiaux, la Nuit et Pontos. Suivent les descendants des Titans, et à propos de Cronos la préservation de Zeus, menacé d'être dévoré par son père; à propos d'Iapétos, l'histoire de son fils Prométhée, qui se fait le défenseur du genre humain contre Zeus, pour le malheur plutôt que pour

[1] V. l'Appendice.

le bonheur des mortels ; la description détaillée du combat que Zeus et ses frères et sœurs, guidés par les Hécatonchires, soutiennent contre les Titans ; celle de l'horible demeure du Tartare, où les Titans sont enfin renfermés [1] ; la rébellion de Typhée enfin, fils de la Terre et du Tartare, contre Zeus, sorte d'épilogue de la Titanomachie. La postérité de Zeus et des dieux olympiens ses alliés formait la conclusion de la Théogonie primitive.

Malgré la grande simplicité de ce plan, on peut y découvrir bien des finesses qui trahissent une intention réfléchie de la part du poëte. Il aurait pu, par exemple, lier la postérité, enfantée sans union nuptiale par la Nuit (V. 211, etc.), directement à celle qu'elle engendre avec l'Érèbe : l'Éther et le Jour (V. 124); mais il préfère raconter d'abord le combat entre Cronos et Uranos, et la mutilation de ce dernier, parce que ces faits constituent la première rupture, pour ainsi dire, de l'ordre universel jusque-là si paisible, et qu'ils introduisent dans le monde, la colère et la malédiction personnifiées par les Erinnyes. Sans doute, la force génératrice enlevée à Uranos produit en même temps les nymphes mélies (nymphes des aulnes), c'est-à-dire les produits les plus puissants de la végétation, les géants, c'est-à-dire les manifestations les plus énergiques du genre humain, et enfin la déesse de l'amour elle-même ; pourtant ce n'est qu'après ce fait violent, que la Nuit peut enfanter de son sein ténébreux tous les êtres, tels que la Mort, la

[1] On ne saurait nier qu'elle est surchargée par les additions et développements des rhapsodes.

Discorde, la Douleur et les Reproches, qui se rapportent aux misères de l'existence terrestre. C'est avec tout autant de raison que la famille de Pontos, si fécond en monstres, que les héros combattront dans la suite, n'est introduite qu'après le premier crime ; et si la postérité des deux Titans, Cronos et Iapétos (453, 507), qu'Homère réunit aussi, se trouve placée dans un ordre différent que lors de la première mention des Titans (132); cela n'est pas non plus sans intention et sans réflexion. Ici Cronos est le cadet, tout comme Zeus est, chez Hésiode, le plus jeune de ses frères, tandis qu'Homère le fait régner en vertu du droit de primogéniture. Chez Hésiode, le monde en général est conçu dans un état de développement croissant, et de même que les fils l'emportent sur leurs pères, ce sont aussi les derniers nés qui sont les plus redoutables, et qui se mettent à la tête du nouvel ordre de choses. La race de Iapétos, qui a rapport aux qualités et aux destinées du genre humain[1], est, au contraire, placée après la

[1] Dans l'histoire de la famille d'Iapétos, dans la Théogonie, nous possédons les restes d'un poëme spécial de vieux chantres sur le sort du genre humain. D'après cette œuvre profonde, Iapétos lui-même est celui qui a été précipité (de ἰάπτω, racine IAΠ), c'est-à-dire le genre humain exclu de la béatitude supérieure. Parmi ses fils, Atlas et Menœtios représentent le θυμός de l'âme humaine, Atlas (de τλῆναι, ΤΛΑ), le courage patient, persévérant, auquel les dieux imposent le fardeau le plus lourd, et Menœtios (de μένος et οἶτος), l'indomptable audace, que Zeus punit en lançant Menœtios dans l'Érèbe. Prométhée enfin et Épiméthée personnifient le νοῦς ; celui-là l'esprit prévoyant, réfléchi, celui-ci la légèreté qui ne réfléchit qu'après coup ; et les dieux savent s'arranger de façon que tous les avan-

c'est surtout pour l'histoire de la croyance religieuse des Grecs qu'elle doit être regardée comme un monument de la plus haute importance. Pour les notions sur les dieux, leurs rangs et leurs parentés, qui s'étaient développées dans la Grèce avec une diversité bien plus grande que dans tout autre pays, pour leur valeur nationale surtout, la Théogonie fut comme une pierre de touche. Tous les mythes qui ne pouvaient s'accorder avec elle, retombèrent dans l'obscurité de traditions purement locales, et n'existèrent plus que comme des contes merveilleux, dans la sphère restreinte des habitants d'une contrée arcadienne ou des serviteurs d'un sanctuaire. Souvent, il est vrai, ces contes n'en étaient conservés qu'avec plus d'amour, parce qu'ils puisaient un charme mystérieux dans leur incompatibilité même avec la théogonie générale [1].

La Grèce reçut ainsi des mains d'Hésiode une espèce de code de sa religion, code qui devait exercer la plus grande influence sur l'état religieux du pays, bien qu'il fût dépourvu d'une sanction extérieure et de ces gardiens et interprètes sacerdotaux, tels que les Védas les trouvèrent dans les Brahmanes, le Zend-Avesta dans les Mages, les lois de Moïse dans les Lévites. Il n'en eut pas

[1] Combien de ces contes inconciliables avec la *Théogonie* ne trouva pas Pausanias encore, surtout en Arcadie! Mais que nous en saurions peu de chose, si nous n'avions pas les poëtes qui s'adressèrent à la nation entière! Les tragiques d'Athènes eux-mêmes se rattachent beaucoup plus dans leurs allusions aux parentés des dieux, à la *Théogonie* d'Hésiode, qu'aux cultes et mythes courants de l'Attique.

moins une grande action sur les Grecs, ne fût-ce que parce qu'ils éprouvaient le besoin de s'accorder sur les principales notions de la religion, et que le poëte eût habilement fondu dans son œuvre les idées favorites des races les plus puissantes, conservées dans de célèbres sanctuaires. On comprend donc qu'Hérodote fût fondé à dire qu'Hésiode et Homère avaient donné leurs dieux aux Grecs, qu'ils leur avaient assigné leurs noms, dignités et occupations, et qu'ils en avaient fixé les formes.

Une particularité essentielle de la croyance grecque, est que la divinité toute-puissante qui gouverne le monde, et qui dirige le sort avec omniscience, ne possède pas la qualité que nous considérons comme indispensable à l'idée de la divinité, l'éternité. Pour les Grecs, les dieux se trouvaient trop intimement en rapport avec le monde entier, pour qu'ils échappassent à la loi du développement, grâce à laquelle des masses informes revêtirent peu à peu des formes perfectionnées. Les dieux olympiens représentaient pour eux plutôt les sommets et les cimes, que les racines de la vie universelle du monde. Ainsi Zeus, que l'on peut regarder comme le dieu national des Grecs, a été certainement appelé Cronion ou Cronidès, (d'après l'interprétation la plus vraisemblable : fils du temps primitif [1]), longtemps

[1] Quelque difficile que soit l'étymologie de *kronos* (car on ne sait s'il faut faire dériver ce nom de κραίνω ou de χρόνος), tout ce qu'on en dit s'accorde cependant avec cette idée : son règne sur l'âge d'or, le tableau de sa vie simple et patriarcale à la fête des κρόνια, en qualité de souverain des héros morts, etc

avant Homère et Hésiode ; et ce souverain personnel du ciel du jour, on l'avait fait dériver du Ciel lui-même, moitié de l'univers, et un des premiers êtres cosmiques. C'est ainsi que tous les autres dieux, selon leur nature individuelle et leur action, ont été mis en rapport avec les êtres et les phénomènes qui passaient pour primitifs. On attachait toujours à la relation entre les plus anciens et les plus jeunes, l'idée de génération et de naissance, puisqu'on se représentait l'univers comme la vie animale, et que le ciel et la terre étaient regardés comme des organismes animés. L'idée d'une création où la divinité forme l'univers, d'après un plan arrêté et une idée divine, avec conscience et intention, comme un artiste créé son œuvre périssable, cette idée qui domine dans l'Orient et qui fut développée de bonne heure chez les Indiens, les Perses et les Hébreux, était entièrement étrangère aux anciens Grecs, et n'a pu se former que dans les religions qui attribuèrent à la divinité une existence personnelle et éternelle. Ceci explique comment la théogonie, dans son acception la plus large (c'est-à-dire de notions sur la généalogie des dieux), est aussi ancienne que la croyance grecque elle-même ; et il est certain que les premiers poëtes déjà se sentaient portés à développer ces traditions dans leurs chants. On peut regarder les Titans, par exemple, comme le résultat de leurs efforts de classer et de grouper les êtres théogoniques. Les Titans que, du reste, Homère connaissait aussi bien qu'Hésiode, forment la transition entre les êtres premiers, les plus universels et les formes hu-

maines des dieux olympiens, dont la puissance les précipite au fond du Tartare.

Il eût été impossible à Hésiode, ainsi entouré de traditions de ce genre et de poésies antiques, de représenter l'histoire des dieux d'après certaines idées philosophiques et abstraites sur les forces de la nature et de l'esprit, idées qu'il aurait portées dans son cerveau, ainsi que l'on l'a souvent supposé de nos jours ; comment en ce cas sa Théogonie eût-elle pu trouver un accueil aussi bienveillant dans la croyance des générations suivantes? Il n'en faut pas moins se garder de supposer qu'Hésiode fût simplement compilateur de traditions éparses ou de fragments de poésie ancienne qu'il eût racontés comme des événements fortuits, sans y attacher une idée quelconque et sans se douter de leur rapport intime. Il est évident au contraire, et par le choix qu'il a fait entre les diverses formes de narration, et par le plan assez savant auquel il s'est astreint, qu'il conservait certaines idées fondamentales, et qu'il y rattachait toute une conception générale du développement de la vie de l'univers.

Il sera peut-être utile, afin de rendre cette proposition plus claire, d'expliquer au moins les premiers êtres qui précédèrent les Titans selon la Théogonie, uniquement pour démontrer l'ordre parfait des idées d'Hésiode. Un aperçu plus général suffira pour le reste.

« Au commencement, c'est ainsi que débute le poëme théogonique proprement dit, au commencement était le Chaos » (mot synonyme de χάσμα, crevasse), c'est-à-dire l'abîme dans lequel disparaît toute forme indivi-

duelle, et dont on se fait une idée si, partant de figures définies, l'on s'efforce de faire de plus en plus abstraction de toute forme, et de leur enlever tout ce qui est particulier. Toutefois Hésiode n'a pu entendre par là le vide (car il n'aurait pu alors en faire surgir les êtres successifs), ni la matière inerte mêlée de toute espèce d'atomes : il a dû, au contraire, se figurer le Chaos lui-même comme vivant, comme la source obscure de la vie universelle.

« Ensuite parurent » (surgissant naturellement du Chaos), la Terre au sein large et ferme, le sol inébranlable sur lequel tout est fondé, Tartara dans les profondeurs de la terre, et en même temps Éros, le plus beau des dieux immortels[1]. » La Terre, selon l'idée des Grecs et celle de bien des peuples orientaux, mère de tout ce qui vit, est représentée comme surgissant des profondeurs obscures. Les racines se trouvent dans la nuit la plus ténébreuse, mais sa superficie est le sol sur lequel se développent la lumière et la vie. Tartara n'est pour ainsi dire que le revers de la Terre; le côté par lequel elle reste en communication avec le Chaos. Si la Terre et Tartara sont l'expression de la substance contenue dans le Chaos, Éros au contraire est la manifestation de l'esprit vivace, en tant que principe de toute propagation et développement. C'est vraiment

[1] Platon et Aristote, dans leurs citations de ce passage, omettent les Tartara (appelés ailleurs Tartaros), sans doute parce qu'il ne leur revient pas la même importance qu'aux autres *principia mundi*. Le Tartare pouvait être compris dans la terre (aussi l'appelle-t-on parfois Τάρταρα γαίης), mais le poëte théogonique en dut ici indiquer l'origine puisque plus bas il fait naître Typhée de la Terre et du Tartare.

une pensée grandiose que celle du poëte théogonique, d'avoir fait procéder le dieu de l'amour du Chaos, dès le commencement des choses; mais, selon toute probabilité, elle ne lui appartient qu'indirectement; car elle se trouvait déjà exprimée, dans les hymnes à Éros que l'on chantait à Thespie. En tous les cas, ce ne peut être une rencontre fortuite, que cette ville, située à quarante stades d'Ascra, possédât le plus célèbre sanctuaire d'Éros de toute la Grèce, et que ce soit justement là qu'Hésiode, attribue à cette divinité une importance et une dignité dont Homère ne paraît pas se douter. Il semble pourtant que le poëte se soit contenté d'emprunter cette idée à ces hymnes, sans la développer dans le reste de son poëme; car, lors même qu'il serait sous-entendu qu'Éros est la cause directe de toutes les unions et naissances suivantes, on ne serait cependant pas fâché de trouver un mot du poëte qui l'indiquât d'une façon expresse.

« Du Chaos sortit l'Erèbe, » — l'obscurité des profondeurs de la terre ; — « et la sombre Nuit » — l'obscurité qui s'étend sur la surface de la terre ; — « mais de l'union de la Nuit et de l'Erèbe, naquirent l'Éther et le Jour. » L'apparente contradiction qui peut frapper ici dans le fait, que ses sombres enfants du chaos, produisent l'éther éternellement radieux dans les hauteurs de l'univers, et la clarté du jour qui a sa demeure sur la terre, cette contradiction n'est qu'une conséquence de la loi générale que suit la théogonie, et d'après laquelle l'informe et l'obscur sont le principe

antérieur, et l'univers avance régulièrement d'une origine ténébreuse vers une plus grande lumière. Cette belle création de l'imagination, la naissance de la lumière du sein de l'obscurité, se trouve dans les cosmogonies d'autres peuples encore. « La Terre engendra d'abord le Ciel étoilé, également tendu, afin qu'il l'enveloppât entièrement, et qu'il fût pour toujours le séjour des dieux, et les vastes montagnes, séjour délicieux des nymphes. » De même que les montagnes sont des élévations de la terre, le ciel lui aussi est représenté comme un firmament étendu au-dessus de la terre, du sein de laquelle, selon la loi universelle, il doit avoir surgi. En même temps cependant l'observation naturelle de tant d'influences bienfaisantes et vivifiantes que la terre reçoit du ciel, induit les Grecs à considérer Ciel et Terre comme un couple uni dont la progéniture forme une seconde grande génération dans la Théogonie [1]. Mais auparavant elle mentionne une autre production de la terre : « La Terre enfanta aussi la mer orageuse et mugissante, Pontos, sans union amoureuse. » La raison pour laquelle Pontos est expressément cité comme ayant été seul engendré par la terre sans l'amour, quoique les autres êtres aient été également enfantés par elle seule, est sans doute en ce que l'on désirait le représenter comme un être dur et inhospitalier. Il s'agit ici de la mer sauvage et stérile, qui, dès l'origine, est séparée des rivières et des sources d'eau douce, destinées

[1] C'est ce qu'ils avaient déjà fait pour d'autres mythes. V. plus haut, c. II.

à porter la nourriture à la végétation et à la vie animale. Celles-ci descendent toutes d'Océanos, qui est appelé l'aîné des Titans. Or les Titans ainsi que les Cyclopes et les Hécatonchires, c'est la Terre qui les engendre avec le Ciel. Il suffit ici de remarquer, que les Titans, dans l'idée d'Hésiode, représentent tout un ordre de nature, une époque dans laquelle se trouvent réunis des êtres élémentaires, des puissances dynamiques et des idées d'ordre légal et de régularité, tandis que les Cyclopes désignent les ébranlements passagers de cet ordre par les tempêtes, et les Hécatonchires, ou Cent-bras, la force redoutable des grandes révolutions naturelles [1].

Le reste du plan du poëme se déduit de son caractère, moitié généalogique, moitié narratif. Du moment qu'une nouvelle génération de dieux se produit, on raconte les évenements par lesquels elle arrive au pouvoir, en subjuguant la précédente. C'est ainsi qu'après l'énumération des Titans avec leurs frères, les Cyclopes et les Hécatonchires, vient immédiatement le récit des exploits de Cronos qui enlève à son père Uranos le pouvoir de rejeter dans l'obscurité les êtres déjà créés au moyen de créations nouvelles, et ce n'est qu'ensuite, qu'on revient aux familles des autres êtres primordiaux, la Nuit et Pontos. Suivent les descendants des Titans, et à propos de Cronos la préservation de Zeus, menacé d'être dévoré par son père; à propos d'Iapétos, l'histoire de son fils Prométhée, qui se fait le défenseur du genre humain contre Zeus, pour le malheur plutôt que pour

[1] V. l'Appendice.

le sanctuaire de Zeus Néméen près Œnéon, d'après une tradition, citée même par Thucydide (III, 96). Le territoire d'Œnéon touche à celui de Naupacte, qui appartenait primitivement aux Locriens, et il n'est pas douteux que s'il est question d'un tombeau du poëte dans le pays de Naupacte (Pausan. IX, XXVIII, 3) on n'entende par là ce même sépulcre qui se trouvait près d'Œnéon. Chose singulière et digne de remarque, Naupacte elle aussi devint le berceau d'un poëme épique, appelé les Naupactia, dans lequel on célébrait les femmes de l'âge héroïque [1]. — De tout cela résulte que c'était d'une branche locrienne de l'école hésiodique que procédait le « *Maître Frauenlob* » qui composa les Éées [2].

Ce grand poëme, nommé Éée ou grandes Éées (Μεγάλαι Ἠοῖαι), est appelé ainsi parce que les morceaux détachés commencent tous par ἢ οἵη, *aut qualis*. Nous n'en pos-

[1] Pausanias (X, XXXVIII, 6) le désigne par l'expression même qui était d'usage pour le poëme hésiodique, ἔπη πεποιημένα ἐς γυναῖκας (celui d'Hésiode était qualifié de τὰ ἐς γυναῖκας ᾀδόμενα). Il ressort de plusieurs allusions que les Naupacties chantaient surtout les filles de Minyas, ainsi que Médée, et qu'il y était souvent question de l'expédition des Argonautes.

[2] *Maître Frauenlob* (louange des femmes), ainsi nommé non pas, comme Otf. Müller semble le croire, parce qu'il célébrait les femmes, mais parce qu'il défendait le mot *Frau* contre le mot *Weib*, donné aux femmes allemandes, fut un célèbre troubadour de la fin du treizième siècle. On peut le considérer comme le dernier des *Minnesinger* (poëtes d'amour, poëtes chevaliers) et le premier des *Meistersänger* (maîtres chantres, poëtes bourgeois) de l'Allemagne. On montre encore à Mayence sa tombe, où le portèrent, dit-on, les jeunes filles de la ville, vêtues de blanc. K. H.

sédons que cinq ayant tous ceci en commun, que ces paroles se rapportent à une héroïne aimée d'un dieu et mère d'un héros [1]. On en peut conclure que le commencement de la série entière a pu être quelque chose dans ce genre : « On ne reverra plus des femmes comme celles du temps passé, dont la beauté et les charmes étaient tels, qu'ils étaient irrésistibles même pour les dieux de l'Olympe. » C'est à cette phrase que devaient se rapporter tous les chants isolés, comme autant de gigantesques propositions incidentes, dont le ἢ οἵη était le lien d'union avec les premiers vers. Les cinquante-six vers qui forment l'introduction du petit poëme, « le Bouclier d'Héraclès, » et qui, — ainsi qu'on le voit dès le premier vers, — appartiennent aux Éées, sont le fragment le plus important, et celui où l'on apprend le mieux à connaître le plan des différentes parties. Il s'agit ici d'Alcmène, non de son origine ni de ses destinées premières pourtant, mais de son séjour à Thèbes, où elle avait suivi Amphitryon, son époux, obligé de fuir la patrie. C'est à Thèbes en effet que le père des dieux et des hommes venait nuitamment partager sa couche et qu'il engendra avec elle le plus grand de tous les héros, celui qui détournait le malheur : Héraclès. Le poëte tient cependant à célébrer la beauté, la grâce,

[1] Les vers conservés (qu'on trouve dans les collections de fragments d'Hésiode, de Gaisford, Göttling, et autres) se rapportent à Coronis, mère d'Asclépias du fait d'Apollon, à Antiope, mère de Zéthos et d'Amphion, par Zeus ; à Mécionice, mère d'Euphémus, par Poseidon; et à Cyrène, mère d'Aristée, par Apollon. Quant au fragment sur Alcmène, voy. le texte.

l'esprit et l'amour conjugal d'Alcmène, bien qu'il ne nous en donne point l'histoire complète ; et nous pouvons conclure des fragments détachés que nous possédons encore de la continuation de cette partie des Éées, qu'il se plaisait, en racontant les hauts faits d'Héraclès, à revenir souvent sur Alcmène, et qu'il décrivait avec une prédilection marquée, les rapports de la mère et du fils, l'admiration de celle-là pour le héros, le chagrin et les soucis qu'elle éprouva de voir de si rudes labeurs imposés à son fils [1]. Il est donc permis d'en inférer les principes d'après lesquels le sujet des Éées était traité dans son ensemble.

L'examen de la nature et de l'étendue des Éées offre cependant de grandes difficultés à cause de l'obscurité qui plane encore, malgré toutes les recherches faites à ce sujet, sur le rapport qu'avait ce poëme avec les Κατάλογοι γυναικῶν ou Catalogues des femmes. Car tantôt ce dernier poëme est considéré comme identique avec celui des Éées, — c'est ainsi que les scholies sur Hésiode placent dans le quatrième livre des Catalogues ce fragment même qui traite d'Alcmène, et dont le commencement seul suffirait à prouver qu'il appartient aux Éées ; — tantôt on fait une distinction entre eux et l'on oppose

[1] Un beau passage de ce genre est celui qui contient les paroles d'Alcmène à son fils :

Ὦ τέκνον, ἦ μάλα δή σε πονηρότατον καὶ ἄριστον
Ζεὺς ἐτέκνωσε πατήρ.

Sur les fragments de cette partie des Éées, voy. *les Doriens* d'O. Müller, II, p. 478 (2e éd., p. 461 et s.)

les uns aux autres les récits des deux poëmes [1]. On représente aussi les Catalogues comme un poëme historico-généalogique, ce qui ne s'accorde nullement avec le le plan des Éées (d'après lequel les femmes seules qui avaient inspiré de l'amour aux divinités pouvaient y figurer), mais ce qui cadre parfaitement avec le récit du premier livre des Catalogues où Pandore, la première femme selon la tradition de la Théogonie, donne à Prométhée un fils, Deucalion, dont on tirait l'origine des ancêtres de la nation hellénique. On est donc obligé d'admettre que les Éées et les Catalogues étaient dans l'origine des poëmes de plan et de sujet divers, qu'ils étaient seulement consacrés l'un et l'autre à la célébration des femmes de l'âge héroïque, et que cette communauté de sujet donna par la suite occasion à une rédaction dans laquelle les deux poëmes furent fondus.

Il est facile d'imaginer combien les poëmes de ce genre devaient, par leur manque de cohésion, tenter à insérer des morceaux nouveaux, et il ne faut pas nous étonner que les Éées, dont la première origine remonte à un temps fort reculé, aient encore reçu des additions vers la 40me olympiade. En tous les cas, il est certain que le fragment sur Cyrène, vierge thessalienne, enlevée par Apollon et conduite en Libye, où elle donna le jour a

[1] V. les scholies sur Apollonius de Rhodes, II, 181. Aussi le Κατάλογος Λευκιππιδῶν, où Arsinoë, fille de Leucippe, a pour fils, conformément à la légende messénienne, Asclépios, était-il en contradiction avec le chant des Éées, où Coronis figure comme mère d'Asclépios. V. les scholies de la *Théogonie*, v. 142.

Aristée, n'a pu être composé qu'après la fondation de Cyrène en Libye (37me olymp.). Car le mythe entier n'a pu se former que par l'établissement des Grecs de Théra, parmi lesquels se trouvaient des familles nobles d'origine thessalienne[1].

Il est encore moins possible de donner une idée complète des autres poëmes, qui dans l'antiquité allaient sous le nom d'Hésiode.

La *Mélampodie* était pour ainsi dire l'expression héroïque de ce prophétisme de la poësie d'Hésiode, dont nous connaissons déjà la forme didactique. Elle traitait du célèbre prince, prêtre et devin des Argiens, *Mélampus*, et comme on en faisait descendre la plupart des prophètes de quelque renom dans la mythologie, le poëte hésiodique, avec sa prédilection marquée pour les développements généalogiques, n'aura pas manqué de s'étendre sur la race entière des Mélampodides.

Le nom seul de l'*Ægimios* d'Hésiode dénote déjà que cette épopée traitait du prince légendaire des Doriens, ami et allié d'Héraclès, dont il avait adopté le fils Hyllos, pour l'élever avec ses propres enfants, Pamphylos et Dyman, tradition qui se rapportait à la division des Doriens en trois races ou phyles : les Hylléens, les Pamphyléens et les Dymanéens. Les fragments prouvent en effet que ce poëme contenait les légendes nationales des Doriens, et la partie des mythes d'Héraclès qui s'y

[1] Voy. à ce sujet *Orchomenos und die Minyer* d'Otf. Müller, c. XVII, p. 340 à 360. — K. H.

rattachait, bien qu'il soit difficile de se faire une idée suffisamment précise du plan de l'œuvre.

Il y a encore un autre genre d'ouvrages attribués à Hésiode, qui sont d'un grand intérêt. Ce sont ces petites épopées que l'on pourrait appeler *épyllies*, où, au lieu d'un cycle entier de mythes ou d'un événement très-compliqué, c'est un fait isolé de la mythologie héroïque qui forme le sujet; fait généralement de nature à se prêter plutôt à des tableaux gais et touchants qu'au récit soutenu et sublime.

Le *Mariage de Céyx*, le fameux prince de Trachine, ami d'Héraclès, appartenait à ce genre de poëmes, ainsi que le sujet analogue de l'*Épithalame de Pelée et de Thétis*. On pourrait y ajouter aussi la *Descente aux enfers de Thésée et de Pirithoüs*, si toutefois l'aventure des deux héros n'y figurait pas comme simple introduction à une description, d'un caractère tout religieux, de l'Hadès (Enfers), qui en est la chose essentielle. Le seul de ces épyllies qui se soit conservé, le *Bouclier d'Héraclès*, fournit la meilleure occasion de nous faire une idée de ce genre de poëmes. Il ne s'agit ici que d'une aventure isolée du héros, de son combat avec Cycnus, fils d'Arès, près du sanctuaire d'Apollon à Pagases; car il est évident pour tout lecteur intelligent, que les cinquante-six premiers vers, tirés des Éées, n'y figurent que parce que le poëme avait été transmis sans introduction. Il n'y a d'autre rapport entre ces deux fragments que le récit dans l'un de la généalogie du héros dont l'autre raconte ensuite une aventure isolée. On aurait pu de même, et peut-être

avec plus de raison, le faire précéder par un hymne à Héraclès.

La partie de tout le morceau qui est travaillée avec le plus de soin est la description du bouclier d'Héraclès; on dirait presque que tout le poëme n'a été composé que pour cette description. Elle a évidemment été motivée par celle du bouclier d'Achille dans l'Iliade, mais elle est très-originale et composée dans un esprit tout à fait hésiodique. Car, tandis que les ornements du bouclier d'Achille sont d'un ordre tout idéal, et ne peuvent être qu'une invention purement poétique, le bouclier d'Héraclès présente les sujets qui occupaient réellement et authentiquement les premiers artistes grecs qui aient travaillé à des reliefs en bronze et à d'autres ornements décoratifs de ce genre[1]; aussi n'est-il guère possible, de

[1] Le bouclier d'Achille montre dans le centre, du côté convexe, un dessin de la terre, du ciel et de la mer; dans les deux bandes qui l'entourent deux villes, l'une occupée des travaux de la paix, l'autre assiégée; puis, dans un champ qu'il faut se représenter dans une troisième bande concentrique, des scènes rustiques et enjouées, semailles, moissons, vendanges, pâturages, troupeaux de brebis, danses de chœurs; enfin dans le cercle extrême, l'Océan. Le poëte se plaît à orner cet instrument du sanglant métier de la guerre des représentations les plus riantes de la paix et n'a aucun égard à ce que les sculpteurs de son temps pouvaient être capables de faire. Le poëte hésiodique, au contraire, place au milieu du bouclier d'Hercule l'image terrible d'un dragon (δράκοντος φόβον) entouré de douze serpents enroulés, absolument comme on applique ailleurs le Gorgonéion ou la tête de Méduse (sur les boucliers tyrrhéniens on trouve aussi d'autres têtes monstrueuses); un combat de sangliers et de lions occupe la bordure, comme cela est souvent le cas dans des reliefs et des vases grecs. La première bande principale qui entoure ce morceau

placer la composition du Bouclier d'Hésiode avant les olympiades, car il n'y a point trace avant cette époque d'œuvre d'art de cette nature. D'un autre côté il ne peut être postérieur à la 40me olympiade, puisque Héraclès y paraît encore avec le costume et les armes des autres héros, tandis que vers cette époque les poëtes commencèrent à le représenter différemment et à lui prêter la massue et la peau de lion [1].

Toute cette catégorie des épyllies semble un reste de l'antique usage des aèdes de choisir certains points dans l'histoire de l'âge héroïque pour égayer une heure du festin; car les compositions plus étendues qu'on fit de la réunion de ces petits poëmes, appartiennent à une époque postérieure. D'autre part, c'est justement à ces épyllies hésiodiques que se rattache la poésie lyrique, celle de Stésichore au moins qui se rapproche plus que toute autre de l'épopée. Ce poëte allait souvent jusqu'à choisir les mêmes sujets, tels que Cycnus et autres, pour les représenter dans des chants de chœur étendus, non

central se divise en quatre champs, dont deux contiennent des objets pacifiques, de sorte que le bouclier entier a un côté belliqueux et un côté paisible; car on y voit la bataille des Centaures, une danse de chœurs à l'Olympe, un port et des pêcheurs, Persée et les Gorgones. Or le premier et le dernier de ces sujets, nous savons que l'art plastique des Grecs s'y essaya tout d'abord. La bordure extérieure (ὑπὲρ αὐτέων, v. 237) est occupée par la ville pacifique et la ville guerrière, dont le poëte emprunte l'idée à Homère, tout en la développant beaucoup et en la chargeant, il faut l'avouer, de trop de remplissage. Quant au bord extérieur, c'est également l'Océan qui l'entoure. Cf. O. Müller, *Kl. d. Sch.*, II, p. 615-634. (V. l'*Appendice*.)

[1] V. le chapitre suivant, à propos de Pisandre.

sans quelques réminiscences d'Hésiode. Il est plus que probable que la tradition qui faisait de Stésichore un fils d'Hésiode, devait son origine à ce rapport intime entre l'épopée de l'un et la poésie lyrique de l'autre; car Stésichore vécut bien plus tard que l'aïeul véritable de l'école hésiodienne.

Quant aux autres poëmes hésiodiques, mentionnés par les grammairiens grecs, les uns sont douteux, puisque les écrivains plus anciens n'en ont point parlé ; le titre des autres ne permet pas de conjecturer quel sujet et quel plan ils pouvaient avoir ; de sorte qu'ils ne servent guère à donner une idée plus complète du ton et du caractère de la poésie hésiodique.

CHAPITRE IX

LES AUTRES POËTES ÉPIQUES

Si grand que fût le nombre des chants que l'antiquité attribuait à Homère, parce qu'ils formaient des suppléments à l'Iliade et à l'Odyssée, et de ceux qu'elle comprenait sous le nom fort élastique d'Hésiode, ils ne forment que la moitié environ de toute la littérature épique des Grecs anciens. Pendant plusieurs siècles l'hexamètre resta la seule forme régulière de la poésie ; le récit des événements légendaires, le principal délassement du

peuple. La mythologie héroïque était d'une richesse inépuisable dès qu'on entrait dans les traditions spéciales des villes et des familles. Il était donc fort naturel que dans les contrées les plus éloignées de la Grèce des poëtes se soient occupés à donner une forme poétique à cette matière légendaire, ne fût-ce que pour l'amusement de leurs compatriotes particuliers, et qu'ils aient essayé d'imiter tantôt le style homérique, bien difficile à égaler, tantôt celui d'Hésiode, où l'on pouvait plus aisément atteindre. La plupart de ces poëmes n'avaient évidemment d'autre intérêt que celui du sujet; et cet intérêt lui-même disparut dès que les logographes eurent résumé ces traditions dans des écrits plus courts. Aussi n'est-ce que rarement qu'un savant ancien, particulièrement versé en mythologie, s'est occupé de ces épopées. Il est encore aujourd'hui d'une grande importance pour les recherches mythologiques de poursuivre toute mention de poëmes tels que la *Phoronide* ou la *Danaïde* dont les auteurs sont inconnus, mais qui contenaient les traditions les plus anciennes sur Argos; toutefois pour une histoire de la littérature qui cherche à former une idée vivante du caractère des œuvres, ce ne sont là que des noms assez vides et insignifiants. Les données que nous possédons sur un très-petit nombre de ces poëtes épiques suffisent cependant à indiquer d'une manière générale le sens dans lequel ils ont écrit.

C'est ainsi que l'on peut prouver de plusieurs d'entre eux qu'ils se servaient du fil des généalogies, afin, comme le faisait l'auteur des Catalogues hésiodiques, d'y ratta-

cher des mythes qui n'avaient aucun lien commun et s'étendaient souvent sur plusieurs générations. *Les* œuvres du Spartiate Cinéthon[1], qui vivait vers la 5me olympiade, avaient selon Pausanias, un plan généalogique, et il est probable que, vu le plaisir que les Spartiates trouvaient dans les traditions héroïques, ses œuvres traitaient surtout des cycles de mythes qui offraient un intérêt patriotique. L'*Héracléo*, qui est rarement citée, avait peut-être pour objet principal de prouver la descendance des princes doriens d'Héraclès, et son *Œdipodée* a pu également être motivée par la circonstance que Proclès et Eurysthène, les premiers rois de Sparte, descendaient par leur mère Argia des rois cadméens de Thèbes.

Il est singulier que *la petite Iliade*, celle des épopées cycliques qui se rattachait le plus directement à Homère, ait été attribuée à Cinéthon[2], et qu'un autre de ses poëmes, *les Retours*, ait également passé pour l'œuvre d'un poëte péloponnésien, Eumélos de Corinthe ; fort à tort sans doute dans l'un et dans l'autre cas, puisque, s'ils avaient appartenu à ce groupe de poëtes qui complétèrent en les imitant les épopées d'Homère, ils se seraient au moins approprié un tout autre système de composition que celui qu'exigeaient les recueils généalogiques des

[1] Sur Cinéthon, Eumélos, Asios, etc., voyez l'excellent ouvrage de Marckscheffel, *Hesiodi, Eumeli, Cinæthonis, Asii, et carminis Naupactii fragmenta*, Lipsiæ, 1840. — K. H.

[2] V. les *Scholia vaticana ad Eur. Troad.*, 822, Eumélos (écrit par erreur Eumolpus) est cité comme auteur du Νόστος par les *Scholia Pindar.*, Ol., XIII, 31.

mythes péloponnésiens. Eumélos était Corinthien de la noble famille régnante des Bacchiades, et l'époque de sa vie correspond à la fondation de Syracuse (d'après l'hypothèse généralement admise, 11me olymp.). On possédait sous son nom des poëmes *généalogiques* et *historiques*, dénominations par lesquelles il ne faut point entendre la manière, si fort à la mode plus tard, de transformer violemment le monde merveilleux des fables en histoire ordinaire, mais simplement le récit chronologique des traditions de telle ville ou de telle race. A juger d'après des fragments, les *Corinthiaca* d'Eumélos et même l'*Europia*, qui rattachait sans doute une foule de vieilles traditions à la généalogie d'Europe, appartenaient à ce genre. L'idée que les anciens se faisaient de la manière d'Eumélos est cependant loin d'être aussi nette et claire que l'on pourrait le conclure de là, puisqu'il existait aussi une *Titanomachie*, dont Athénée n'ose décider s'il faut l'attribuer au Corinthien Eumélos ou à Arctinos de Milet. Qu'un tel doute ait pu exister à propos de ces deux poëtes, l'un cyclique, auteur de l'*Æthiopide*, l'autre poëte généalogique, est une preuve par trop évidente de l'incertitude des jugements littéraires de ce siècle, et du peu de solidité que ce terrain offre à la critique élevée. Pausanias ne reconnaît pour authentique parmi les œuvres attribuées à Eumélos qu'un *prosodion* ou chant de salutation, composé pour les Messéniens à l'occasion d'une mission sacrée au temple de Délos. Il est hors de doute que cet hymne épique en dialecte dorien, appartient vraiment à l'époque où Messène,

indépendante et prospère, n'avait pas encore entrepris la première guerre avec les Lacédémoniens qui commença à la 9me olympiade[1]. Pausanias attribue aussi à Eumélos les vers épiques qui servaient de légende aux bas-reliefs du célèbre objet d'art, connu sous le nom de la *boîte de Cypsélus*. Mais il ne serait pas difficile de démontrer que vers et bas-reliefs furent composés beaucoup plus tard, sous le règne des Cypsélides à Corinthe[2].

Pausanias cite souvent un troisième poëte généalo-

[1] L'endroit qu'en cite Pausanias (IV, xxxiii, 3) :

Τῷ γὰρ Ἰθωμάτᾳ καταθύμιος ἔπλετο Μοῖσα
Ἁ καθαρὰ καὶ ἐλεύθερα ᾄσματ' (?) ἔχοισα,

parait vouloir dire que la Muse d'Eumélos, qui composa le *Prosodion*, avait plu aussi au Zeus Ithomate, c'est-à-dire qu'elle avait remporté le prix aux concours de musique des Ithomées de Messénie.

[2] Pausanias part de ce point de vue, que cette boite est la même dans laquelle Cypsélus enfant fut caché par sa mère Labda pour le dérober aux poursuites des Bacchiades, et que les Cypsélides consacrèrent plus tard en souvenir à Olympie. Mais, abstraction faite de ce que toute cette fable n'est point un fait historique, et qu'elle doit probablement s'expliquer par l'étymologie du nom Κύψελος, de κυψέλη, boite, il est parfaitement incroyable qu'un objet aussi précieux, aussi richement orné de reliefs d'art, ait servi à Labda de meuble ordinaire. Il est bien plus probable que les Cypsélides, à l'époque de leur prospérité et de leur règne (après la 30me ol.) aient fait faire, entre autres dons précieux, cette boîte en vue de la consacrer au temple d'Olympie, et qu'ils aient voulu, par le nom de la boite (κυψέλη), rappeler qu'ils en étaient les donataires, ainsi que cela se pratiquait sur les médailles grecques par les emblèmes parlants. Ce qui confirmerait encore cette date récente, c'est que Héraclès y est représenté dans un costume spécial et distinctif (σχῆμα), et non dans le costume ordinaire des héros, comme sur le *bouclier* d'Hésiode.

gique, Asios de Samos, qui écrivit des poëmes remplis d'allusions à sa patrie ionienne. Il paraît même qu'il y trouva l'occasion de parler du temps où il vivait, s'il faut en juger d'après la belle description du riche costume que portèrent les Samiens dans une procession solennelle au temple de leur patronne Héra. Le poëte Chersias d'Orchomène, fit un recueil de traditions nationales et de généalogies béotiennes; il était, selon Plutarque, contemporain des sept sages, et son épitaphe, dont il a été question plus haut, nous le montre grand admirateur d'Hésiode.

Si tous les héros, grands et petits, dont la légende populaire avait conservé le nom, trouvèrent une place dans cette littérature épique inépuisable, il peut paraître étonnant que celui dont le nom se rattache à la moitié de la mythologie héroïque des Hellènes et que toutes les races grecques semblent avoir contribué à illustrer par des exploits prodigieux (bien au delà même de ce que firent tous les héros réunis contre Troie), qu'Héraclès n'ait pas été célébré par une épopée quelconque qui eût répondu à sa grandeur. Les œuvres d'Homère cependant font deviner l'étendue de ce cycle de mythes, et permettent de conclure que l'on avait l'habitude de composer des poëmes plus petits, des épyllies, sur des aventures isolées du héros errant et éprouvé. Telle était sans doute la *Prise d'Œchalie* dont Homère, selon la tradition, fit présent à un de ses amis, Créophyle de Samos, probablement le chef d'une famille de rhapsodes samiens. Ce poëme racontait comment

Aristée, n'a pu être composé qu'après la fondation de Cyrène en Libye (37me olymp.). Car le mythe entier n'a pu se former que par l'établissement des Grecs de Théra, parmi lesquels se trouvaient des familles nobles d'origine thessalienne[1].

Il est encore moins possible de donner une idée complète des autres poëmes, qui dans l'antiquité allaient sous le nom d'Hésiode.

La *Mélampodie* était pour ainsi dire l'expression héroïque de ce prophétisme de la poësie d'Hésiode, dont nous connaissons déjà la forme didactique. Elle traitait du célèbre prince, prêtre et devin des Argiens, Mélampus, et comme on en faisait descendre la plupart des prophètes de quelque renom dans la mythologie, le poëte hésiodique, avec sa prédilection marquée pour les développements généalogiques, n'aura pas manqué de s'étendre sur la race entière des Mélampodides.

Le nom seul de l'*Ægimios* d'Hésiode dénote déjà que cette épopée traitait du prince légendaire des Doriens, ami et allié d'Héraclès, dont il avait adopté le fils Hyllos, pour l'élever avec ses propres enfants, Pamphylos et Dyman, tradition qui se rapportait à la division des Doriens en trois races ou phyles : les Hylléens, les Pamphyléens et les Dymanéens. Les fragments prouvent en effet que ce poëme contenait les légendes nationales des Doriens, et la partie des mythes d'Héraclès qui s'y

[1] Voy. à ce sujet *Orchomenos und die Minyer* d'Otf. Müller, c. XVII, p. 340 à 360. — K. H.

rattachait, bien qu'il soit difficile de se faire une idée suffisamment précise du plan de l'œuvre.

Il y a encore un autre genre d'ouvrages attribués à Hésiode, qui sont d'un grand intérêt. Ce sont ces petites épopées que l'on pourrait appeler *épyllies*, où, au lieu d'un cycle entier de mythes ou d'un événement très-compliqué, c'est un fait isolé de la mythologie héroïque qui forme le sujet; fait généralement de nature à se prêter plutôt à des tableaux gais et touchants qu'au récit soutenu et sublime.

Le *Mariage de Céyx*, le fameux prince de Trachine, ami d'Héraclès, appartenait à ce genre de poëmes, ainsi que le sujet analogue de l'*Épithalame de Pelée et de Thétis*. On pourrait y ajouter aussi la *Descente aux enfers de Thésée et de Pirithoüs*, si toutefois l'aventure des deux héros n'y figurait pas comme simple introduction à une description, d'un caractère tout religieux, de l'Hadès (Enfers), qui en est la chose essentielle. Le seul de ces épyllies qui se soit conservé, le *Bouclier d'Héraclès*, fournit la meilleure occasion de nous faire une idée de ce genre de poëmes. Il ne s'agit ici que d'une aventure isolée du héros, de son combat avec Cycnus, fils d'Arès, près du sanctuaire d'Apollon à Pagases; car il est évident pour tout lecteur intelligent, que les cinquante-six premiers vers, tirés des Éées, n'y figurent que parce que le poëme avait été transmis sans introduction. Il n'y a d'autre rapport entre ces deux fragments que le récit dans l'un de la généalogie du héros dont l'autre raconte ensuite une aventure isolée. On aurait pu de même, et peut-être

avec plus de raison, le faire précéder par un hymne à Héraclès.

La partie de tout le morceau qui est travaillée avec le plus de soin est la description du bouclier d'Héraclès ; on dirait presque que tout le poëme n'a été composé que pour cette description. Elle a évidemment été motivée par celle du bouclier d'Achille dans l'Iliade, mais elle est très-originale et composée dans un esprit tout à fait hésiodique. Car, tandis que les ornements du bouclier d'Achille sont d'un ordre tout idéal, et ne peuvent être qu'une invention purement poétique, le bouclier d'Héraclès présente les sujets qui occupaient réellement et authentiquement les premiers artistes grecs qui aient travaillé à des reliefs en bronze et à d'autres ornements décoratifs de ce genre[1]; aussi n'est-il guère possible, de

[1] Le bouclier d'Achille montre dans le centre, du côté convexe, un dessin de la terre, du ciel et de la mer ; dans les deux bandes qui l'entourent deux villes, l'une occupée des travaux de la paix, l'autre assiégée ; puis, dans un champ qu'il faut se représenter dans une troisième bande concentrique, des scènes rustiques et enjouées, semailles, moissons, vendanges, pâturages, troupeaux de brebis, danses de chœurs ; enfin dans le cercle extrême, l'Océan. Le poëte se plaît à orner cet instrument du sanglant métier de la guerre des représentations les plus riantes de la paix et n'a aucun égard à ce que les sculpteurs de son temps pouvaient être capables de faire. Le poëte hésiodique, au contraire, place au milieu du bouclier d'Hercule l'image terrible d'un dragon (δράκοντος φόβον) entouré de douze serpents enroulés, absolument comme on applique ailleurs le Gorgonéion ou la tête de Méduse (sur les boucliers tyrrhéniens on trouve aussi d'autres têtes monstrueuses); un combat de sangliers et de lions occupe la bordure, comme cela est souvent le cas dans des reliefs et des vases grecs. La première bande principale qui entoure ce morceau

placer la composition du Bouclier d'Hésiode avant les olympiades, car il n'y a point trace avant cette époque d'œuvre d'art de cette nature. D'un autre côté il ne peut être postérieur à la 40[me] olympiade, puisque Héraclès y paraît encore avec le costume et les armes des autres héros, tandis que vers cette époque les poëtes commencèrent à le représenter différemment et à lui prêter la massue et la peau de lion [1].

Toute cette catégorie des épyllies semble un reste de l'antique usage des aèdes de choisir certains points dans l'histoire de l'âge héroïque pour égayer une heure du festin ; car les compositions plus étendues qu'on fit de la réunion de ces petits poëmes, appartiennent à une époque postérieure. D'autre part, c'est justement à ces épyllies hésiodiques que se rattache la poésie lyrique, celle de Stésichore au moins qui se rapproche plus que toute autre de l'épopée. Ce poëte allait souvent jusqu'à choisir les mêmes sujets, tels que Cycnus et autres, pour les représenter dans des chants de chœur étendus, non

central se divise en quatre champs, dont deux contiennent des objets pacifiques, de sorte que le bouclier entier a un côté belliqueux et un côté paisible ; car on y voit la bataille des Centaures, une danse de chœurs à l'Olympe, un port et des pêcheurs, Persée et les Gorgones. Or le premier et le dernier de ces sujets, nous savons que l'art plastique des Grecs s'y essaya tout d'abord. La bordure extérieure (ὑπὲρ αὐτέων, v. 237) est occupée par la ville pacifique et la ville guerrière, dont le poëte emprunte l'idée à Homère, tout en la développant beaucoup et en la chargeant, il faut l'avouer, de trop de remplissage. Quant au bord extérieur, c'est également l'Océan qui l'entoure. Cf. O. Müller, *Kl. d. Sch.*, II, p. 615-634. (V. l'*Appendice*.)

[1] V. le chapitre suivant, à propos de Pisandre.

écho dans des genres particuliers de poëmes, et ces sentiments manquaient encore de la noblesse que la beauté de l'art sait seule leur prêter. L'épopée tenait les regards fixés dans la contemplation de la beauté d'un passé, qui pouvait inspirer la sympathie et l'intérêt, mais non la passion.

Quand même, comme chez Hésiode, les soucis et les peines du présent devenaient les motifs d'une poésie épique, ils n'en formaient jamais que la première impulsion, d'où la poésie épique partait pour arriver aussitôt à des idées communes à tout le peuple grec, et même à l'humanité entière; elle exposait, sous une inspiration solennelle, les lois de la nature et de la vie sociale, établies par les dieux.

Cette préférence exclusive pour la poésie épique tenait sans doute à l'état politique de la Grèce à cette époque. Nous avons déjà remarqué que l'épopée devait grandement plaire par ses sujets seuls aux princes qui tiraient leur origine des héros mythiques, ce qui était le cas dans toutes les dynasties des premiers temps[1]. La souveraineté de ces princes fut la forme de gouvernement dominante jusqu'au commencement des olympiades, et ce n'est qu'à partir de cette époque qu'elle commença graduellement à disparaître parmi les Hellènes, d'abord chez les Ioniens à la suite de violentes secousses, ensuite chez les peuples du Péloponnèse. Les mouvements républicains, qui dépouillèrent les dynas-

[1] Voy. chap. IV.

ties royales de leurs priviléges, ne pouvaient être que favorables à une expression plus libre de la pensée et en général à une initiative plus vigoureuse de l'individualité des hommes du peuple remarquables. C'est ainsi que le poëte, qui dans la forme la plus parfaite de l'épopée disparaît complétement derrière son sujet et n'est plus que le miroir sans tache sur lequel se reflèchissent les grandes et belles images du temps héroïque, se présente maintenant au peuple en homme indépendant, à la volonté arrêtée, à l'ambition pleine d'énergie, et donne libre cours dans l'élégie et l'ïambe aux sentiments multiples de son âme agitée. L'élégie et l'ïambe, ces deux genres de poésie nés simultanément et proches parents, avaient leur point de départ en Ionie, et émanaient, autant que l'on peut juger, de citoyens d'États libres ; aussi, les restes de ces poésies et les données que nous possédons sur elles forment-ils le meilleur tableau de l'état intérieur des États ioniens de l'Asie Mineure et des îles, dans les premiers temps de leur constitution républicaine.

Chez les meilleurs auteurs, le mot *élégeion*, tout comme le mot ἔπος, ne désigne point tel sujet poétique, il se rapporte exclusivement à la forme. Les Grecs avaient du reste l'habitude de classer leur poésie d'après la forme métrique et extérieure. Si nous conservons encore ces divisions en leur attribuant une importance essentielle pour l'histoire intime de la poésie, ce n'est que parce que ces formes n'ont jamais été choisies par les poëtes Grecs sans les motifs les plus délicats, ou

sans qu'ils tinssent compte de l'espèce de sentiments et de l'état de l'âme que leur poésie devait exprimer. L'intime harmonie, la réciprocité exacte de ces formes multiples avec les diverses dispositions de l'âme et la nature tout aussi diverse des esprits, est un des côtés les plus remarquables et les plus distingués de la poésie hellénique, et nous ne manquerons jamais d'attirer l'attention sur cette qualité exquise. Selon l'usage rigoureux donc le mot *élégeion* désigne simplement l'union de l'hexamètre avec le pentamère, autrement appelée *distique*, et *élégie* (ἐλεγέια) un poëme composé de ces distiques.

Mais le mot élégeion n'est lui-même qu'un dérivé d'un autre mot plus primitif, dont l'usage nous conduit aux premières origines de ce genre de poésie. *Élégos* (ἔλεγος) a la signification fixe d'une plainte, sans aucun rapport déterminé avec une forme métrique. C'est ainsi que, chez Aristophane, le rossignol entonne un *élégos* sur la perte de son Itys chéri, et qu'Euripide en fait chanter un par Halcyon sur son époux Céyx [1]. L'origine de ce mot n'est probablement pas grecque, puisque toutes les étymologies que l'on a essayé d'en faire, offrent peu de vraisemblance [2]. Mais si l'on songe à la réputation dont jouissaient, chez les Grecs, les Cariens

[1] Aristophane, *Oiseaux*, v. 218; Euripide, *Iphig. Taur.*, v. 1061.

[2] L'étymologie la plus répandue est celle de ἒ ἒ λέγειν, mais λέγειν serait ici un terme fort déplacé, et devrait au moins prendre la forme de λόγος. D'ailleurs toute la composition du mot serait extraordinaire.

et les Lydiens, d'exceller dans les chants funèbres, et en général dans les mélodies mélancoliques [1] on trouvera probable que les Ioniens aient reçu de leurs voisins d'Asie Mineure le mot élégos en même temps que ces chants et ces mélodies [2].

Quelque grande que puisse être la différence entre ces *nénies* de l'Asie Mineure et l'élégie lorsqu'elle eut été développée et ennoblie par le goût hellénique, il n'est guère possible de mettre en doute le lien qui existe entre elles. Ces chants funèbres de l'Asie Mineure furent toujours accompagnés par la flûte, qui, originaire de la Phrygie et de son voisinage, n'était point en usage chez les Grecs du temps d'Homère, et n'est mentionnée chez Hésiode qu'à l'occasion de la joyeuse procession qu'on appelait Comos [3]. Or l'élégie est le premier genre de poésie grecque, méthodiquement mesuré, qui soit constamment accompagné non de la cithare et de la lyre, mais de la flûte. Le poëte élégiaque Mimnermos (40me olymp., 620 A. C.), s'il faut en croire Hipponax, qui ne fut pas beaucoup plus jeune que lui [4], jouait le *Cradiès-Nomos*

[1] On cite souvent, dans l'antiquité, des chants funèbres lydiens et cariens (V. Franck, *Callinus*, p. 5, *de Origine carminis elegiaci*, p. 124 et suiv.), et le nom de καρικός que l'on donnait au rhythme antispastique (⏑ – – ⏑) dont le caractère avait quelque chose de dur et de disgracieux, fait croire qu'on s'en servait dans les chants funèbres des Cariens. Le mot νηνία vient également, selon toute probabilité, d'Asie Mineure (Pollux, IV, 79), et a été porté par les Tyrrhéniens de Lydie en Etrurie, d'Etrurie à Rome.

[2] V. Bötticher, *Arica*, p. 34. E. M.

[3] V. plus haut, chap. III.

[4] V. Plutarque, *de Musica*, c. IX. Cf. Hesych, s. v. Κραδίης νόμος.

(Κραδίης νόμος) (littéralement : *Mélodie de la branche de figuier*), mélodie bizarre qui se chantait pendant la fête ionienne des Thargélies, lorsque les φαρμακοί, les hommes maudits destinés à la purification de la ville, en étaient chassés à coups de branches de figuier. Son amante, Nanno, était joueuse de flûte, et, d'après un poëte élégiaque postérieur, il jouait lui-même de la flûte de bois de lotus, et lorsqu'il dirigeait avec sa maîtresse un Comos, il avait l'habitude de fixer à sa bouche les courroies (φορβειαί) dont se servaient les joueurs de flûte des anciens[1]. Sa famille entière même paraît avoir fait une profession héréditaire du jeu de la flûte, ainsi que l'indique l'appellation patronymique de Λιγυρτιάδης ou Λιγυαστάδης, dérivée du son aigu de la flûte. Le poëte Théognis, parfaitement d'accord en ceci, dit que, grâce à lui, Cyrnos, son bien-aimé tant célébré, planerait par-dessus la terre sur les ailes de la poésie, et assisterait ainsi à tous les banquets, mélodieusement chanté par les jeunes hommes au son aigu des petites flûtes. (V. 237 et suiv.)

Il faut se garder pourtant d'en conclure que les élégies aient été dès le commencement composées pour le chant proprement dit, ou qu'elles aient été exécutées comme l'étaient les poésies lyriques dans le sens plus restreint du mot. Sans doute des élégies, c'est-à-dire des disti-

[1] Tel est le sens de la leçon la plus probable du passage d'Hermésianax, cité par Athénée, XIII, p. 598, A. Καίετο μὲν Ναννοῦς πολιῷ δ' ἐπὶ πολλάκι λωτῷ Κημωθεὶς (c'est ainsi que lit le *Vir doctus du Classical journal*, VII, p. 238) κώμους στεῖχε συνεξανύων (selon la correction de Schweighaüser).

ques, furent chantées avec accompagnement de flûte, avant que l'on eût inventé pour cet instrument des formes métriques plus variées, mais cela même n'eut lieu que longtemps après Terpandre le Lesbien, qui mit des hexamètres en musique pour la cithare, par conséquent après la 40me olympiade[1]. Lorsque les Amphictyons célébrèrent les jeux Pythiques, après la conquête de Crissa (47me ol., 3 = 590 A. C.), Sacadas d'Argos et Echembrotos d'Arcadie parurent avec des élégies d'un caractère sombre et triste, arrangées pour le chant avec accompagnement de flûte, et qui parurent aux Hellènes rassemblés si peu adaptées au caractère de la fête, qu'ils abolirent aussitôt ce genre de représentation musicale[2]. Nous en concluons que l'élégie fut d'abord plutôt récitée, dans le genre des chants homériques et avec une certaine vivacité, et que la flûte n'y fut employée que, comme la cithare de l'Homéride, pour un court prélude et des intermèdes, dont il est cependant difficile de se faire une idée juste[3].

Employée ainsi, la flûte ne devait même pas être étrangère à l'élégie guerrière de Callinos; car la flûte

[1] Plutarque, *de Musica*, 3, 4, 8.

[2] *Ibid.*, 8, et Pausanias, X, VII, 3. Si Chaméléon (Athénée, XIV, 620,) dit que les poésies de Mimnerme, comme celles d'Homère, avaient été mises en musique (μελῳδηθῆναι), il faut bien en conclure qu'elles ne le furent pas tout d'abord.

[3] Si Archiloque (*Schol. Arist.*, *Oiseaux*, 1426) dit, probablement à propos d'une élégie : ᾄδων ὑπ' αὐλητῆρος, et si Solon récita l'élégie de Salamis ᾄδων, il faut entendre ce mot ici, comme chez Homère, du débit rhapsodique. Cf. Philochore. (Athénée, XIV, p. 630 et s.)

« aux sons variés [1] » n'était point considérée par les anciens comme un instrument efféminé. Ce n'était pas seulement les armées lydiennes qui marchaient au champ de bataille au son de flûtes, jouées par des hommes et des femmes, comme le raconte Hérodote; les Spartiates, eux aussi, avaient composé leur musique guerrière d'une grande quantité de flûtes, à la place des cithares dont on s'était servi jusque-là. Nous n'entendons point par là donner à entendre que l'élégie ait jamais été chantée par les troupes en marche ou en ligne de bataille; ni le style, ni le rhythme de ces poëmes ne s'y seraient prêtés. On rencontre tout au contraire chez Tyrtée, Archiloque, Xénophane, Anacréon et surtout chez Théognis, tant d'allusions à l'emploi de la poésie élégiaque aux banquets, que nous avons une raison suffisante pour admettre que la vraie place de l'élégie en Grèce était le banquet, surtout cette conclusion des festins qu'on appelait Comos, et qui, dès le temps d'Hésiode, était égayée par la flûte [2].

Le peu d'altération que subit l'hexamètre pour se transformer en distique, prouve bien que l'élégie n'était pas dès le commencement destinée à produire une impression complétement différente de celle du poëme épique. On dirait que l'esprit, à peine émancipé, de l'art risque par cette mesure ses premiers pas timides hors de la voie sacrée. Il n'a point encore la témérité

[1] Πάμφωνοι αὐλοί. Pindare (*Pythiques*. XII, 34). K. H.
[2] V. ch. III.

d'inventer des formes nouvelles, ni même de donner une autre tournure au solennel hexamètre, en lui ajoutant quelque mesure nouvelle ; il se contente simplement de dérober à chaque second vers la dernière moitié brève (thésis) du troisième et du sixième pied, ce qui, sans nuire au rhythme général, suffit à varier de la manière la plus gracieuse le caractère de la mesure. L'hexamètre poursuit son chemin avec une vigueur égale, pendant que le pentamètre, pareil à un frère cadet plus délicat, ou à une épouse plus faible, le suit en s'arrêtant souvent comme pour reprendre haleine. On gagne aussi par cette alternation un lien plus étroit entre deux vers, impossible dans l'hexamètre, et qui donne lieu à une espèce de petite strophe. On voit d'ici de quelle influence ce dut être sur la construction des phrases, et sur tout le ton de la langue.

Les poëtes ioniens surent donner une âme à cette forme métrique, et en firent l'expression du cœur humain, agité et ému par des événements du moment, en proie au flux et au reflux des sensations les plus intimes. La plainte proprement dite, la plainte amoureuse surtout, n'est point le seul sujet de l'élégie, mais elle exige toujours une émotion profonde. Ému de ce qui se passe autour de lui, le poëte épanche son cœur au milieu de ses amis et compatriotes, en leur décrivant ses expériences, en leur communiquant ses craintes et ses espérances, ses reproches et ses conseils. Et comme c'était l'État, la commune qui tenaient le plus à cœur aux Grecs de ce temps, il était naturel que l'élégie prît

d'abord le caractère politique et guerrier que nous trouvons chez Callinos.

L'époque de Callinos d'Éphèse est principalement indiquée par les allusions aux invasions des Cimmériens et des Trères qui se trouvaient dans ses poésies. D'après les témoignages les plus authentiques de l'antiquité, les Cimmériens, chassés par les Scythes, parurent en Asie Mineure, vers le temps de Gygès, prirent, lors du règne d'Ardys (ol. 25e 3 jusqu'à ol. 37e 4, ou 678, 629), la capitale du royaume de Lydie, Sardes, moins la citadelle, et marchèrent ensuite sous la conduite de Lygdamis, vers l'Ionie, où ils menacèrent particulièrement le sanctuaire d'Artémis à Éphèse. Lygdamis périt en Cilicie. Le peuple des Trères, qui semblent avoir suivi les Cimmériens dans leur expédition, prit une seconde fois Sardes avec l'aide des Lyciens, et détruisit Magnésie sur le Méandre, jusqu'alors florissante et prospère malgré les vicissitudes de ses luttes avec les Éphésiens. Ces Trères pourtant et leur chef Cobos furent bientôt expulsés par les Cimmériens sous le commandement de Madys, s'il faut en croire Strabon, et ceux-ci, après un long séjour en Asie Mineure, ne furent définitivement chassés que par Halyattes, le second successeur d'Ardys (olymp. 40e, 4 — 55e 1, ou 617 — 560). C'est avec ces événements que coïncide la vie de Callinos, qui mentionne l'approche des terribles Cimmériens et la destruction de Sardes, mais qui décrit Magnésie comme florissante encore et heureuse dans sa guerre contre Éphèse, bien qu'il parle

déjà de l'approche des Trères [1]. Les motifs ne devaient pas manquer pour faire appel à toutes les forces du peuple éphésien dans un moment aussi plein de périls, où il était menacé, non-seulement du joug de ses compatriotes de Magnésie, mais encore de l'invasion plus terrible des Cimmériens et des Trères. Mais les Ioniens étaient déjà tellement efféminés par leur long commerce avec les Lydiens, chez lesquels ils trouvaient tout le luxe de l'Asie, et par les charmes de leur belle patrie, qu'ils se refusèrent à abandonner la tranquille jouissance de leur vie habituelle, même pour des motifs de cette portée. On comprend l'émotion profonde et douloureuse qui inspira à Callinos ces paroles à l'adresse de ses compatriotes : « Combien de temps encore reposerez-vous, jeunes hommes? Quand montrerez-vous un cœur vaillant? N'avez-vous point honte de vous montrer ainsi efféminés aux nations voisines? Vous croyez pouvoir vivre en paix, mais la guerre envahit toute la contrée [2]! »

[1] Deux fragments de Callinus le témoignent (fragm. 2 et 3, éd. Bach. — K. H.) :

Νῦν δ' ἐπὶ Κιμμερίων στρατὸς ἔρχεται ὀβριμοεργῶν,

et

Τρῆρεας ἄνδρας ἄγων.

Tous les autres détails donnés dans le texte sont empruntés à Hérodote et Strabon, qui sont fort circonstanciés sur ce point. Le récit de Pline sur le tableau de Bularque *Magnetum excidium* que Candaule, le prédécesseur de Gygès, aurait payé son pesant d'or, est insoutenable. Sans doute il a confondu quelque particulier lydien du nom de Candaule avec ce roi ancien.

[2] Gaisford, *Poetæ minores Græci*, *Callin.*, vol. I, p. 426 (éd. d'Oxford.— K. H.). Cf. Schneidewin, *Delectus poet. eleg. gr.*, p. 1.

Ce fragment, tout tronqué [1] qui commence de la sorte, est le seul passage de quelque étendue que nous possédions de Callinos. Il est extrêmement intéressant comme premier échantillon d'un genre de poésie qui fut si cultivé dans la suite par les Grecs et les Romains. On y reconnaît le caractère général de l'élégie, tel qu'il était indiqué par la mesure, et qu'il se conserva à travers toute la littérature ancienne. L'élégie est loquace ; elle se plaît à achever ses peintures jusque dans les moindres détails, et à faire ressortir un tableau par le contraste d'un autre, comme dans ce fragment Callinos oppose le brave glorieux au lâche qui meurt ignoblement. Le pentamètre même engage au développement par des traits supplémentaires, et à des phrases incidentes qui expliquent ou confirment la pensée principale. Cette sorte de loquacité unie à l'émotion intérieure, donne à l'élégie quelque chose de délicat, qui perce même à travers les poésies martiales de Callinos et de Tyrtée. Il faut cependant remarquer que l'élégie de Callinos a encore beaucoup conservé du ton plus ample de la poésie épique qui ne se laisse point, comme le souffle plus faible des poëtes postérieurs, contenir dans les bornes d'un distique, qui nécessitent une pause après chaque pentamètre. Callinos réunit souvent plusieurs hexamètres et pentamètres dans une seule période, en se souciant

[1] Il est même douteux que la seconde partie de ce fragment élégiaque, séparé, dans Stobée, du premier par une lacune, soit réellement de Callinos ; car le nom de Tyrtée pourrait s'être trouvé dans cette lacune.

fort peu des limites du vers; et son exemple a été suivi en général par les anciens poëtes élégiaques des Grecs.

Tyrtée ne fut pas beaucoup plus jeune que son contemporain Callinos. La seconde guerre messénienne à laquelle on sait qu'il prit part, détermine l'époque où il vécut. En admettant avec Pausanias que cette guerre eut lieu entre l'olymp. 23e 4, et la 28e 1 (A. C. 685 et 668), Tyrtée appartiendrait à la même époque que les événements de l'invasion cimmérienne mentionnés par Callinos, il les précéderait même, et l'on pourrait s'attendre à voir les anciens attribuer à lui plutôt qu'à Callinos l'invention de l'élégie. Cette raison vient donc à l'appui de beaucoup d'autres pour nous affermir dans la conviction que la seconde guerre messénienne n'eut lieu que plus tard, et après la 30me olympiade (A. C. 660), c'est-à-dire après l'apogée de Callinos.

Sans nous arrêter au récit ordinaire des écrivains des époques postérieures, qui représente Tyrtée comme un maître d'école boiteux, que les Athéniens auraient par dérision expédié aux Lacédémoniens, lorsque, obéissant à l'oracle, ceux-ci étaient venus leur demander un chef pour la guerre messénienne, nous pouvons cependant en conserver ceci : que Tyrtée vint de l'Attique, et, d'après des renseignements plus spéciaux, d'un village de l'Attique appelé Aphidnæ, qui avait depuis longtemps des rapports avec la Laconie par les traditions des Dioscures. Si Tyrtée venait d'Attique, il est facile de comprendre que l'élégie, d'origine ionienne, put être cultivée par lui d'après la manière de Callinos. Athènes

était en communication tellement intime avec ses colonies ioniennes, que ce nouveau genre de poésie devait être bientôt connu dans la ville mère. Ce serait beaucoup moins explicable, si Tyrtée devait être regardé comme Lacédémonien de naissance, opinion qui a été également soutenue dans l'antiquité, mais avec moins de succès ; car, bien que Sparte ne fût point étrangère à cette époque au mouvement poétique et musical des Grecs, les Spartiates, avec leur caractère conservateur, n'auraient cependant pas montré tant d'empressement à s'approprier les nouvelles inventions des Ioniens.

Tyrtée arriva chez les Lacédémoniens à une époque où ceux-ci se trouvaient non-seulement fort menacés à l'extérieur par la témérité d'Aristomène et le courage désespéré des Messéniens, mais où leur gouvernement était également troublé par des dissensions intérieures. Ce furent les Spartiates qui avaient possédé des terres dans la Messénie conquise qui en furent la cause; car ces terres, reconquises par les Messéniens, ou se trouvaient alors dans les mains de l'ennemi, ou avaient dû rester incultes, puisque leurs produits n'auraient profité qu'à cet ennemi, et leurs propriétaires demandaient avec violence une nouvelle répartition agraire, la mesure la plus dangereuse et la plus redoutée dans les républiques anciennes.

C'est dans cette situation de l'état de Sparte, que Tyrtée composa la plus célèbre de ses élégies, qui fut nommée, à cause de son sujet, Eunomia ou la Légalité (aussi Politeia ou la Constitution). Il est facile de se

représenter la manière dont Tyrtée traita le sujet, pour peu que l'on se soit fait une idée claire du caractère de ce genre de poésie. Le poëte commençait sans doute par exposer le mouvement anarchique parmi les citoyens de Sparte, en exprimant toutes les appréhensions auxquelles ce mouvement donnait lieu. Mais, de même que l'élégie en général, partant d'un état troublé de l'esprit, s'efforce par des pensées et des images diverses à rétablir la paix dans l'âme, semblable à une surface d'eau agitée qui redevient un miroir poli en affaiblissant peu à peu le mouvement de ses flots ; le poëte aura réussi à produire dans l'Eunomia ce calme consolant par le tableau qu'il fit de la constitution si bien ordonnée de Sparte, et de la vie légale de ses citoyens, qui, fondées à l'aide des dieux, ne devraient pas être troublées par ces innovations. En même temps il aura engagé les Spartiates, dépouillés de leurs terres par la guerre messénienne, à déployer une bravoure d'autant plus grande afin de rétablir par l'issue victorieuse de la guerre, et leur propre opulence et la prospérité de l'État. Cette supposition est appuyée en tous points par les fragments de Tyrtée, parmi lesquels plusieurs, d'après des données certaines, appartiennent à l'Eunomia. Ils vantent la constitution de Sparte, qui est d'origine divine, puisque Zeus lui-même en avait conféré la domination aux Héraclides, et que l'oracle de Delphes avait réparti le pouvoir de la manière la plus juste parmi les rois, les anciens du conseil et les hommes du Démos dans l'assemblée populaire.

L'Eunomia cependant n'était ni la seule, ni même la première des élégies par lesquelles Tyrtée cherchât a exciter les Lacédémoniens à une résistance courageuse contre les Messéniens[1]. L'exhortation à la bravoure était au contraire le thème que ce poëte développait dans une quantité d'élégies, et, il faut l'avouer, avec une éloquence inépuisable et une surprenante fertilité d'invention. Jamais le devoir et l'honneur du courage n'avaient été rappelés au cœur de la jeunesse d'un peuple d'une façon plus belle et plus pressante, par des motifs aussi naïfs et aussi touchants. On y voit surtout briller le talent des Grecs de prêter une forme extérieure et sensible à tout être immatériel pour lui donner une clarté parfaite. Il semble qu'on voie de ses yeux l'hoplite résolu, fermement planté sur ses pieds écartés, et se mordant les lèvres, offrir le grand bouclier aux javelots de l'ennemi et diriger sa longue lance contre l'adversaire qui approche. Voir jeunes et vieux céder la place au brave, apprendre combien il sied au jeune guerrier de mourir dans la mêlée au premier rang, parce que dans la mort même il sera beau à contempler, tandis que le vieillard tué à la tête des combattants devient un sujet de honte et de reproche pour ses camarades plus jeunes par le spectacle douloureux qu'il offre; ce sont[2] là autant d'encouragements à la bravoure qui devaient

[1] Ὑποθῆκαι δι' ἐλεγείας (Suidas), c'est-à-dire leçons et exhortations en élégies.

[2] Gaisford, *Poetæ gr. min.*, *Tyrt.*, fragm. 1, 2, 3. Voy. Schneidewin, *l. c.*, 6-10.

faire grande impression sur un peuple jeune d'esprit et de sens.

L'usage constant pendant les expéditions des Spartiates de ces poésies qui, bien que l'œuvre d'un poëte étranger, étaient pénétrées d'un esprit tout à fait spartiate, montre combien elles étaient appréciées à Sparte. Lorsque les guerriers étaient en campagne, c'était après leur repas du soir et quand ils avaient chanté le Péan en l'honneur des dieux qu'ils récitaient les élégies. Ce n'était pas toutefois l'assemblée entière qui réunissait les voix dans une sorte de plain-chant; quelques-uns sortaient de la foule et rivalisaient entre eux dans le débit harmonieux et noble de ces chants, et le chef ou polémarque allouait au vainqueur une portion plus considérable de viande, détail bien caractéristique pour la vie des Spartiates qui aimaient ces distinctions simples et modestes. Cette manière de réciter était d'ailleurs si bien adaptée à l'élégie, que l'on peut bien supposer que Tyrtée lui-même débita ses poëmes de la même façon et à des occasions pareilles. Mais il ne fallait pas moins que la modération et la gaieté tempérée d'un banquet spartiate pour que les convives pussent encore, à ce moment du repas, trouver du plaisir à une poésie aussi sévère et aussi mâle; dans d'autres races l'élégie dut prendre un ton bien différent dans des circonstances analogues. Les élégies de Tyrtée n'ont jamais été chantées lors de la marche des troupes ou pendant le combat; il y avait un autre genre de poésie qu'il destinait à cet emploi : les chants de marche en ana-

pestes, auxquels nous consacrons une étude spéciale.

Deux autres poëtes, presque contemporains de ces antiques maîtres de l'élégie guerrière, ont ceci de commun, qu'ils se distinguèrent plus encore dans la poésie ïambique que dans l'élégie. A partir de ce temps on rencontre souvent cette réunion des deux genres chez le même poëte, qui entonne l'élégie lorsqu'il veut donner cours à une vive agitation de son cœur, ému par la joie ou la douleur, tandis qu'il saisit les armes de l'ïambe lorsque sa pénétrante raison veut diriger une critique impitoyable contre les folies de l'humanité. Cette différence des deux genres de poésie apparaît déjà chez les deux poëtes ïambiques les plus anciens, chez Archiloque, et Simonide d'Amorgos. Les élégies d'Archiloque, dont nous possédons des fragments assez considérables, ne contenaient rien de ce venin amer dont les ïambes étaient pénétrés ; elles révélaient franchement au contraire un cœur ébranlé par des circonstances et des événements particuliers.

Ces circonstances se rattachaient sans doute à l'émigration d'Archiloque de Paros et à son établissement à Thasos qui ne répondit nullement à l'attente du poëte, ainsi que le trahissent aussi ses ïambes. L'esprit martial de Callinos n'y manque pas absolument; Archiloque s'appelle lui-même le serviteur du dieu de la guerre et le familier des Muses (θεράπων μὲν Ἐνυαλίοιο ἄνακτος καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος); il célèbre la manière de combattre des Abantes dans l'Eubée, où l'on luttait corps à corps avec la lance et l'épée, et non

de loin avec des flèches et des frondes, peut-être afin de montrer le contraste avec les voisins de la Thrace, qui inquiétaient probablement beaucoup les colons de Thasos par leur manière sauvage et tumultueuse de faire la guerre[1]. Le poëte avoue, il est vrai, sans rougir beaucoup et avec une certaine légèreté qui nous montre, pour la première fois, ce côté du caractère ionien, qu'un Saïen (peuplade de la Thrace avec laquelle les Thasiens étaient souvent aux prises) se pavanait probablement avec son bouclier, qu'il aurait trouvé dans les buissons où le poëte l'avait abandonné ; et il ajoute qu'il s'en procurera un autre meilleur pour le remplacer[2]. Dans d'autres fragments il cherche à chasser de son esprit le souvenir de son malheur par une exhortation à la patience persévérante et par la réflexion que tous les hommes ont un sort égal, et il vante le vin comme le meilleur moyen de chasser les soucis[3]. Il était évidemment fort naturel que la coutume de chanter les élégies après le repas et en buvant (συμπόσιον) ait amené les poëtes à mettre les sujets de leurs chants en harmonie avec le milieu où ils les produisaient, et que le vin et les plaisirs du festin devinrent eux-mêmes les sujets de l'élégie. On chantait même à Sparte, à une époque plus avancée, il est vrai, après les guerres des

[1] Gaisford, *Poetæ gr. min.*, fragm. 4. V. *Archilochi reliquiæ*, ed. J. Liebel, Leipz., 1818, p. 144, 151 (Schneidewin, *Delectus*, p. 172. K. H.).

[2] Fragm. 3 (Gaisf.; 51, Liebel; 5, Schneid. K. H.).

[3] Fragm. 1, 5, 7, Gaisf.

Perses, de ces élégies sympotiques, par lesquelles on s'encourageait mutuellement à boire et à rire, à la danse et au chant, et dans lesquelles — trait bien spartiate — on félicitait particulièrement celui qu'attendait à la maison une belle épouse [1]. L'élégie avait pris cette direction bien plus tôt chez les Ioniens, et tous les rapports innombrables du vin avec les sentiments de joie et de douleur qui agitent le cœur humain, ont bien certainement trouvé leur première expression dans la forme de l'élégie.

Naturellement cet autre ornement des banquets ioniens, les hétaires qui se distinguaient des jeunes filles bien élevées précisément par leur participation aux repas des hommes, ne faisait point défaut à côté des éloges du vin. Nous possédons encore un distique d'une élégie sympotique d'Archiloque, où il parle en plaisantant de « l'aimable Pasiphile, qui reçoit avec bienveillance tous les étrangers » la comparant à « un figuier sauvage qui nourrit bien des corneilles [2]; » Athenée en donne l'explication par une historiette. C'était en général le privilége de ce genre de poésies de table, d'évoquer

[1] Il est évident que l'élégie d'Ion de Chios, ce contemporain de Périclès dont Athénée (XI, p. 463) a conservé cinq distiques, a été chantée à Sparte ou au camp spartiate, à la table royale, que Xénophon appelle la Damosia, car on ne pouvait guère inviter que des Spartiates à faire des libations à Heraclès, à Alcmène, à Proclès et aux Persides, et si l'on ne nomme que Proclès pour taire Eurysthènes, l'autre aïeul des rois de Sparte, cela ne peut s'expliquer que par le fait que le roi salué (χαιρέτω ἡμέτερος βασιλεὺς σωτήρ τε πατήρ τε) fût un Proclide, par conséquent, si l'on compute l'époque, Archidamos.

[2] Fragm. 44. (Gaisf.; 57, Liebel; K. H.)

toutes les images qui pouvaient bannir les soucis de la vie et répandre dans les cœurs une franche gaieté. Aussi pourrait-on attribuer à un poëme de ce genre les beaux vers du poëte ionien Asios de Samos (que nous avons rencontré déjà parmi les poëtes épiques). Il y décrit, avec une gravité tout homérique et un pathétique espiègle, un parasite qui s'introduit dans une fête nuptiale. On voit arriver à l'improviste et sans qu'il soit engagé, le vieux boiteux, marqué de cicatrices peu glorieuses, et semblable à un mendiant; flairant un peu de sauce, il est sorti de son bouge, et vient, comme héros, se planter au milieu des convives [1].

Ce ton enjoué n'empêche cependant point Archiloque de se servir de la forme élégiaque pour des plaintes funèbres; et ce dernier emploi de l'élégie est tellement lié aux antiques origines du genre, que Callinos ne devait pas l'avoir négligé. Il doit en effet avoir passé de la côte ionienne aux îles, et non des îles à la côte. Qu'on n'aille pas supposer cependant qu'un poëme de ce genre ait été chanté aux obsèques par ceux qui formaient la procession funèbre, comme un véritable chant de deuil (thrènos); il est bien plus probable qu'un des convives le récitait au repas qui suivait les funérailles, chez les parents du défunt (perideipnon), absolument

[1] Athénée, III, p. 125, et suiv. *Callini, Tyrtæi, Asii carminum quæ supersunt*, ed. N. Bachius, p. 142, 143. C'est l'exemple authentique le plus ancien de la parodie. V. ch. XI. (C'est évidemment une parodie de l'arrivée d'Ulysse dans son palais; Müller ne le fait pas assez comprendre en résumant avec trop peu d'exactitude les vers d'Asios, nous avons cru devoir compléter son texte d'après le grec. K. H.)

Ce fragment, tout tronqué [1] qui commence de la sorte, est le seul passage de quelque étendue que nous possédions de Callinos. Il est extrêmement intéressant comme premier échantillon d'un genre de poésie qui fut si cultivé dans la suite par les Grecs et les Romains. On y reconnaît le caractère général de l'élégie, tel qu'il était indiqué par la mesure, et qu'il se conserva à travers toute la littérature ancienne. L'élégie est loquace ; elle se plaît à achever ses peintures jusque dans les moindres détails, et à faire ressortir un tableau par le contraste d'un autre, comme dans ce fragment Callinos oppose le brave glorieux au lâche qui meurt ignoblement. Le pentamètre même engage au développement par des traits supplémentaires, et à des phrases incidentes qui expliquent ou confirment la pensée principale. Cette sorte de loquacité unie à l'émotion intérieure, donne à l'élégie quelque chose de délicat, qui perce même à travers les poésies martiales de Callinos et de Tyrtée. Il faut cependant remarquer que l'élégie de Callinos a encore beaucoup conservé du ton plus ample de la poésie épique qui ne se laisse point, comme le souffle plus faible des poëtes postérieurs, contenir dans les bornes d'un distique, qui nécessitent une pause après chaque pentamètre. Callinos réunit souvent plusieurs hexamètres et pentamètres dans une seule période, en se souciant

[1] Il est même douteux que la seconde partie de ce fragment élégiaque, séparé, dans Stobée, du premier par une lacune, soit réellement de Callinos ; car le nom de Tyrtée pourrait s'être trouvé dans cette lacune.

fort peu des limites du vers ; et son exemple a été suivi en général par les anciens poëtes élégiaques des Grecs.

Tyrtée ne fut pas beaucoup plus jeune que son contemporain Callinos. La seconde guerre messénienne à laquelle on sait qu'il prit part, détermine l'époque où il vécut. En admettant avec Pausanias que cette guerre eut lieu entre l'olymp. 23ᵉ 4, et la 28ᵉ 1 (A. C. 685 et 668), Tyrtée appartiendrait à la même époque que les événements de l'invasion cimmérienne mentionnés par Callinos, il les précéderait même, et l'on pourrait s'attendre à voir les anciens attribuer à lui plutôt qu'à Callinos l'invention de l'élégie. Cette raison vient donc à l'appui de beaucoup d'autres pour nous affermir dans la conviction que la seconde guerre messénienne n'eut lieu que plus tard, et après la 30ᵐᵉ olympiade (A. C. 660), c'est-à-dire après l'apogée de Callinos.

Sans nous arrêter au récit ordinaire des écrivains des époques postérieures, qui représente Tyrtée comme un maître d'école boiteux, que les Athéniens auraient par dérision expédié aux Lacédémoniens, lorsque, obéissant à l'oracle, ceux-ci étaient venus leur demander un chef pour la guerre messénienne, nous pouvons cependant en conserver ceci : que Tyrtée vint de l'Attique, et, d'après des renseignements plus spéciaux, d'un village de l'Attique appelé Aphidnæ, qui avait depuis longtemps des rapports avec la Laconie par les traditions des Dioscures. Si Tyrtée venait d'Attique, il est facile de comprendre que l'élégie, d'origine ionienne, put être cultivée par lui d'après la manière de Callinos. Athènes

était en communication tellement intime avec ses colonies ioniennes, que ce nouveau genre de poésie devait être bientôt connu dans la ville mère. Ce serait beaucoup moins explicable, si Tyrtée devait être regardé comme Lacédémonien de naissance, opinion qui a été également soutenue dans l'antiquité, mais avec moins de succès; car, bien que Sparte ne fût point étrangère à cette époque au mouvement poétique et musical des Grecs, les Spartiates, avec leur caractère conservateur, n'auraient cependant pas montré tant d'empressement à s'approprier les nouvelles inventions des Ioniens.

Tyrtée arriva chez les Lacédémoniens à une époque où ceux-ci se trouvaient non-seulement fort menacés à l'extérieur par la témérité d'Aristomène et le courage désespéré des Messéniens, mais où leur gouvernement était également troublé par des dissensions intérieures. Ce furent les Spartiates qui avaient possédé des terres dans la Messénie conquise qui en furent la cause; car ces terres, reconquises par les Messéniens, ou se trouvaient alors dans les mains de l'ennemi, ou avaient dû rester incultes, puisque leurs produits n'auraient profité qu'à cet ennemi, et leurs propriétaires demandaient avec violence une nouvelle répartition agraire, la mesure la plus dangereuse et la plus redoutée dans les républiques anciennes.

C'est dans cette situation de l'état de Sparte, que Tyrtée composa la plus célèbre de ses élégies, qui fut nommée, à cause de son sujet, Eunomia ou la Légalité (aussi Politeia ou la Constitution). Il est facile de se

représenter la manière dont Tyrtée traita le sujet, pour peu que l'on se soit fait une idée claire du caractère de ce genre de poésie. Le poëte commençait sans doute par exposer le mouvement anarchique parmi les citoyens de Sparte, en exprimant toutes les appréhensions auxquelles ce mouvement donnait lieu. Mais, de même que l'élégie en général, partant d'un état troublé de l'esprit, s'efforce par des pensées et des images diverses à rétablir la paix dans l'âme, semblable à une surface d'eau agitée qui redevient un miroir poli en affaiblissant peu à peu le mouvement de ses flots ; le poëte aura réussi à produire dans l'Eunomia ce calme consolant par le tableau qu'il fit de la constitution si bien ordonnée de Sparte, et de la vie légale de ses citoyens, qui, fondées à l'aide des dieux, ne devraient pas être troublées par ces innovations. En même temps il aura engagé les Spartiates, dépouillés de leurs terres par la guerre messénienne, à déployer une bravoure d'autant plus grande afin de rétablir par l'issue victorieuse de la guerre, et leur propre opulence et la prospérité de l'État. Cette supposition est appuyée en tous points par les fragments de Tyrtée, parmi lesquels plusieurs, d'après des données certaines, appartiennent à l'Eunomia. Ils vantent la constitution de Sparte, qui est d'origine divine, puisque Zeus lui-même en avait conféré la domination aux Héraclides, et que l'oracle de Delphes avait réparti le pouvoir de la manière la plus juste parmi les rois, les anciens du conseil et les hommes du Démos dans l'assemblée populaire.

L'Eunomia cependant n'était ni la seule, ni même la première des élégies par lesquelles Tyrtée cherchât a exciter les Lacédémoniens à une résistance courageuse contre les Messéniens[1]. L'exhortation à la bravoure était au contraire le thème que ce poëte développait dans une quantité d'élégies, et, il faut l'avouer, avec une éloquence inépuisable et une surprenante fertilité d'invention. Jamais le devoir et l'honneur du courage n'avaient été rappelés au cœur de la jeunesse d'un peuple d'une façon plus belle et plus pressante, par des motifs aussi naïfs et aussi touchants. On y voit surtout briller le talent des Grecs de prêter une forme extérieure et sensible à tout être immatériel pour lui donner une clarté parfaite. Il semble qu'on voie de ses yeux l'hoplite résolu, fermement planté sur ses pieds écartés, et se mordant les lèvres, offrir le grand bouclier aux javelots de l'ennemi et diriger sa longue lance contre l'adversaire qui approche. Voir jeunes et vieux céder la place au brave, apprendre combien il sied au jeune guerrier de mourir dans la mêlée au premier rang, parce que dans la mort même il sera beau à contempler, tandis que le vieillard tué à la tête des combattants devient un sujet de honte et de reproche pour ses camarades plus jeunes par le spectacle douloureux qu'il offre ; ce sont[2] là autant d'encouragements à la bravoure qui devaient

[1] Ὑποθῆκαι δι' ἐλεγείας (Suidas), c'est-à-dire leçons et exhortations en élégies.

[2] Gaisford, *Poetæ gr. min.*, *Tyrt.*, fragm. 1, 2, 3. Voy. Schneidewin, *l. c.*, 6-10.

faire grande impression sur un peuple jeune d'esprit et de sens.

L'usage constant pendant les expéditions des Spartiates de ces poésies qui, bien que l'œuvre d'un poëte étranger, étaient pénétrées d'un esprit tout à fait spartiate, montre combien elles étaient appréciées à Sparte. Lorsque les guerriers étaient en campagne, c'était après leur repas du soir et quand ils avaient chanté le Péan en l'honneur des dieux qu'ils récitaient les élégies. Ce n'était pas toutefois l'assemblée entière qui réunissait les voix dans une sorte de plain-chant; quelques-uns sortaient de la foule et rivalisaient entre eux dans le débit harmonieux et noble de ces chants, et le chef ou polémarque allouait au vainqueur une portion plus considérable de viande, détail bien caractéristique pour la vie des Spartiates qui aimaient ces distinctions simples et modestes. Cette manière de réciter était d'ailleurs si bien adaptée à l'élégie, que l'on peut bien supposer que Tyrtée lui-même débita ses poëmes de la même façon et à des occasions pareilles. Mais il ne fallait pas moins que la modération et la gaieté tempérée d'un banquet spartiate pour que les convives pussent encore, à ce moment du repas, trouver du plaisir à une poésie aussi sévère et aussi mâle; dans d'autres races l'élégie dut prendre un ton bien différent dans des circonstances analogues. Les élégies de Tyrtée n'ont jamais été chantées lors de la marche des troupes ou pendant le combat; il y avait un autre genre de poésie qu'il destinait à cet emploi: les chants de marche en ana-

pestes, auxquels nous consacrons une étude spéciale.

Deux autres poëtes, presque contemporains de ces antiques maîtres de l'élégie guerrière, ont ceci de commun, qu'ils se distinguèrent plus encore dans la poésie ïambique que dans l'élégie. A partir de ce temps on rencontre souvent cette réunion des deux genres chez le même poëte, qui entonne l'élégie lorsqu'il veut donner cours à une vive agitation de son cœur, ému par la joie ou la douleur, tandis qu'il saisit les armes de l'ïambe lorsque sa pénétrante raison veut diriger une critique impitoyable contre les folies de l'humanité. Cette différence des deux genres de poésie apparaît déjà chez les deux poëtes ïambiques les plus anciens, chez Archiloque, et Simonide d'Amorgos. Les élégies d'Archiloque, dont nous possédons des fragments assez considérables, ne contenaient rien de ce venin amer dont les ïambes étaient pénétrés ; elles révélaient franchement au contraire un cœur ébranlé par des circonstances et des événements particuliers.

Ces circonstances se rattachaient sans doute à l'émigration d'Archiloque de Paros et à son établissement à Thasos qui ne répondit nullement à l'attente du poëte, ainsi que le trahissent aussi ses ïambes. L'esprit martial de Callinos n'y manque pas absolument ; Archiloque s'appelle lui-même le serviteur du dieu de la guerre et le familier des Muses (θεράπων μὲν Ἐνυαλίοιο ἄνακτος καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος) ; il célèbre la manière de combattre des Abantes dans l'Eubée, où l'on luttait corps à corps avec la lance et l'épée, et non

de loin avec des flèches et des frondes, peut-être afin de montrer le contraste avec les voisins de la Thrace, qui inquiétaient probablement beaucoup les colons de Thasos par leur manière sauvage et tumultueuse de faire la guerre[1]. Le poëte avoue, il est vrai, sans rougir beaucoup et avec une certaine légèreté qui nous montre, pour la première fois, ce côté du caractère ionien, qu'un Saïen (peuplade de la Thrace avec laquelle les Thasiens étaient souvent aux prises) se pavanait probablement avec son bouclier, qu'il aurait trouvé dans les buissons où le poëte l'avait abandonné; et il ajoute qu'il s'en procurera un autre meilleur pour le remplacer[2]. Dans d'autres fragments il cherche à chasser de son esprit le souvenir de son malheur par une exhortation à la patience persévérante et par la réflexion que tous les hommes ont un sort égal, et il vante le vin comme le meilleur moyen de chasser les soucis[3]. Il était évidemment fort naturel que la coutume de chanter les élégies après le repas et en buvant (συμπόσιον) ait amené les poëtes à mettre les sujets de leurs chants en harmonie avec le milieu où ils les produisaient, et que le vin et les plaisirs du festin devinrent eux-mêmes les sujets de l'élégie. On chantait même à Sparte, à une époque plus avancée, il est vrai, après les guerres des

[1] Gaisford, *Poetæ gr. min.*, fragm. 4. V. *Archilochi reliquiæ*, ed. J. Liebel, Leipz., 1818, p. 144, 151 (Schneidewin, *Delectus*, p. 172. K. H.).

[2] Fragm. 3 (Gaisf.; 51, Liebel; 5, Schneid. K. H.).

[3] Fragm. 1, 5, 7, Gaisf.

Perses, de ces élégies sympotiques, par lesquelles on s'encourageait mutuellement à boire et à rire, à la danse et au chant, et dans lesquelles — trait bien spartiate — on félicitait particulièrement celui qu'attendait à la maison une belle épouse[1]. L'élégie avait pris cette direction bien plus tôt chez les Ioniens, et tous les rapports innombrables du vin avec les sentiments de joie et de douleur qui agitent le cœur humain, ont bien certainement trouvé leur première expression dans la forme de l'élégie.

Naturellement cet autre ornement des banquets ioniens, les hétaires qui se distinguaient des jeunes filles bien élevées précisément par leur participation aux repas des hommes, ne faisait point défaut à côté des éloges du vin. Nous possédons encore un distique d'une élégie sympotique d'Archiloque, où il parle en plaisantant de « l'aimable Pasiphile, qui reçoit avec bienveillance tous les étrangers » la comparant à « un figuier sauvage qui nourrit bien des corneilles[2]; » Athenée en donne l'explication par une historiette. C'était en général le privilége de ce genre de poésies de table, d'évoquer

[1] Il est évident que l'élégie d'Ion de Chios, ce contemporain de Périclès dont Athénée (XI, p. 463) a conservé cinq distiques, a été chantée à Sparte ou au camp spartiate, à la table royale, que Xénophon appelle la Damosia, car on ne pouvait guère inviter que des Spartiates à faire des libations à Heraclès, à Alcmène, à Proclès et aux Persides, et si l'on ne nomme que Proclès pour taire Eurysthènes, l'autre aïeul des rois de Sparte, cela ne peut s'expliquer que par le fait que le roi salué (χαιρέτω ἡμέτερος βασιλεὺς σωτήρ τε πατήρ τε) fût un Proclide, par conséquent, si l'on compute l'époque, Archidamos.

[2] Fragm. 44. (Gaisf.; 57, Liebel; K. H.)

toutes les images qui pouvaient bannir les soucis de la vie et répandre dans les cœurs une franche gaieté. Aussi pourrait-on attribuer à un poëme de ce genre les beaux vers du poëte ionien Asios de Samos (que nous avons rencontré déjà parmi les poëtes épiques). Il y décrit, avec une gravité tout homérique et un pathétique espiègle, un parasite qui s'introduit dans une fête nuptiale. On voit arriver à l'improviste et sans qu'il soit engagé, le vieux boiteux, marqué de cicatrices peu glorieuses, et semblable à un mendiant; flairant un peu de sauce, il est sorti de son bouge, et vient, comme héros, se planter au milieu des convives[1].

Ce ton enjoué n'empêche cependant point Archiloque de se servir de la forme élégiaque pour des plaintes funèbres; et ce dernier emploi de l'élégie est tellement lié aux antiques origines du genre, que Callinos ne devait pas l'avoir négligé. Il doit en effet avoir passé de la côte ionienne aux îles, et non des îles à la côte. Qu'on n'aille pas supposer cependant qu'un poëme de ce genre ait été chanté aux obsèques par ceux qui formaient la procession funèbre, comme un véritable chant de deuil (thrènos); il est bien plus probable qu'un des convives le récitait au repas qui suivait les funérailles, chez les parents du défunt (perideipnon), absolument

[1] Athénée, III, p. 125, et suiv. *Callini, Tyrtæi, Asii carminum quæ supersunt*, ed. N. Bachius, p. 142, 143. C'est l'exemple authentique le plus ancien de la parodie. V. ch. XI. (C'est évidemment une parodie de l'arrivée d'Ulysse dans son palais; Müller ne le fait pas assez comprendre en résumant avec trop peu d'exactitude les vers d'Asios, nous avons cru devoir compléter son texte d'après le grec. K. H.)

Ce fragment, tout tronqué [1] qui commence de la sorte, est le seul passage de quelque étendue que nous possédions de Callinos. Il est extrêmement intéressant comme premier échantillon d'un genre de poésie qui fut si cultivé dans la suite par les Grecs et les Romains. On y reconnaît le caractère général de l'élégie, tel qu'il était indiqué par la mesure, et qu'il se conserva à travers toute la littérature ancienne. L'élégie est loquace ; elle se plaît à achever ses peintures jusque dans les moindres détails, et à faire ressortir un tableau par le contraste d'un autre, comme dans ce fragment Callinos oppose le brave glorieux au lâche qui meurt ignoblement. Le pentamètre même engage au développement par des traits supplémentaires, et à des phrases incidentes qui expliquent ou confirment la pensée principale. Cette sorte de loquacité unie à l'émotion intérieure, donne à l'élégie quelque chose de délicat, qui perce même à travers les poésies martiales de Callinos et de Tyrtée. Il faut cependant remarquer que l'élégie de Callinos a encore beaucoup conservé du ton plus ample de la poésie épique qui ne se laisse point, comme le souffle plus faible des poëtes postérieurs, contenir dans les bornes d'un distique, qui nécessitent une pause après chaque pentamètre. Callinos réunit souvent plusieurs hexamètres et pentamètres dans une seule période, en se souciant

[1] Il est même douteux que la seconde partie de ce fragment élégiaque, séparé, dans Stobée, du premier par une lacune, soit réellement de Callinos ; car le nom de Tyrtée pourrait s'être trouvé dans cette lacune.

fort peu des limites du vers ; et son exemple a été suivi en général par les anciens poëtes élégiaques des Grecs.

Tyrtée ne fut pas beaucoup plus jeune que son contemporain Callinos. La seconde guerre messénienne à laquelle on sait qu'il prit part, détermine l'époque où il vécut. En admettant avec Pausanias que cette guerre eut lieu entre l'olymp. 23[e] 4, et la 28[e] 1 (A. C. 685 et 668), Tyrtée appartiendrait à la même époque que les événements de l'invasion cimmérienne mentionnés par Callinos, il les précéderait même, et l'on pourrait s'attendre à voir les anciens attribuer à lui plutôt qu'à Callinos l'invention de l'élégie. Cette raison vient donc à l'appui de beaucoup d'autres pour nous affermir dans la conviction que la seconde guerre messénienne n'eut lieu que plus tard, et après la 30[me] olympiade (A. C. 660), c'est-à-dire après l'apogée de Callinos.

Sans nous arrêter au récit ordinaire des écrivains des époques postérieures, qui représente Tyrtée comme un maître d'école boiteux, que les Athéniens auraient par dérision expédié aux Lacédémoniens, lorsque, obéissant à l'oracle, ceux-ci étaient venus leur demander un chef pour la guerre messénienne, nous pouvons cependant en conserver ceci : que Tyrtée vint de l'Attique, et, d'après des renseignements plus spéciaux, d'un village de l'Attique appelé Aphidnæ, qui avait depuis longtemps des rapports avec la Laconie par les traditions des Dioscures. Si Tyrtée venait d'Attique, il est facile de comprendre que l'élégie, d'origine ionienne, put être cultivée par lui d'après la manière de Callinos. Athènes

était en communication tellement intime avec ses colonies ioniennes, que ce nouveau genre de poésie devait être bientôt connu dans la ville mère. Ce serait beaucoup moins explicable, si Tyrtée devait être regardé comme Lacédémonien de naissance, opinion qui a été également soutenue dans l'antiquité, mais avec moins de succès ; car, bien que Sparte ne fût point étrangère à cette époque au mouvement poétique et musical des Grecs, les Spartiates, avec leur caractère conservateur, n'auraient cependant pas montré tant d'empressement à s'approprier les nouvelles inventions des Ioniens.

Tyrtée arriva chez les Lacédémoniens à une époque où ceux-ci se trouvaient non-seulement fort menacés à l'extérieur par la témérité d'Aristomène et le courage désespéré des Messéniens, mais où leur gouvernement était également troublé par des dissensions intérieures. Ce furent les Spartiates qui avaient possédé des terres dans la Messénie conquise qui en furent la cause; car ces terres, reconquises par les Messéniens, ou se trouvaient alors dans les mains de l'ennemi, ou avaient dû rester incultes, puisque leurs produits n'auraient profité qu'à cet ennemi, et leurs propriétaires demandaient avec violence une nouvelle répartition agraire, la mesure la plus dangereuse et la plus redoutée dans les républiques anciennes.

C'est dans cette situation de l'état de Sparte, que Tyrtée composa la plus célèbre de ses élégies, qui fut nommée, à cause de son sujet, Eunomia ou la Légalité (aussi Politeia ou la Constitution). Il est facile de se

représenter la manière dont Tyrtée traita le sujet, pour peu que l'on se soit fait une idée claire du caractère de ce genre de poésie. Le poëte commençait sans doute par exposer le mouvement anarchique parmi les citoyens de Sparte, en exprimant toutes les appréhensions auxquelles ce mouvement donnait lieu. Mais, de même que l'élégie en général, partant d'un état troublé de l'esprit, s'efforce par des pensées et des images diverses à rétablir la paix dans l'âme, semblable à une surface d'eau agitée qui redevient un miroir poli en affaiblissant peu à peu le mouvement de ses flots ; le poëte aura réussi à produire dans l'Eunomia ce calme consolant par le tableau qu'il fit de la constitution si bien ordonnée de Sparte, et de la vie légale de ses citoyens, qui, fondées à l'aide des dieux, ne devraient pas être troublées par ces innovations. En même temps il aura engagé les Spartiates, dépouillés de leurs terres par la guerre messénienne, à déployer une bravoure d'autant plus grande afin de rétablir par l'issue victorieuse de la guerre, et leur propre opulence et la prospérité de l'État. Cette supposition est appuyée en tous points par les fragments de Tyrtée, parmi lesquels plusieurs, d'après des données certaines, appartiennent à l'Eunomia. Ils vantent la constitution de Sparte, qui est d'origine divine, puisque Zeus lui-même en avait conféré la domination aux Héraclides, et que l'oracle de Delphes avait réparti le pouvoir de la manière la plus juste parmi les rois, les anciens du conseil et les hommes du Démos dans l'assemblée populaire.

L'Eunomia cependant n'était ni la seule, ni même la première des élégies par lesquelles Tyrtée cherchât a exciter les Lacédémoniens à une résistance courageuse contre les Messéniens[1]. L'exhortation à la bravoure était au contraire le thème que ce poëte développait dans une quantité d'élégies, et, il faut l'avouer, avec une éloquence inépuisable et une surprenante fertilité d'invention. Jamais le devoir et l'honneur du courage n'avaient été rappelés au cœur de la jeunesse d'un peuple d'une façon plus belle et plus pressante, par des motifs aussi naïfs et aussi touchants. On y voit surtout briller le talent des Grecs de prêter une forme extérieure et sensible à tout être immatériel pour lui donner une clarté parfaite. Il semble qu'on voie de ses yeux l'hoplite résolu, fermement planté sur ses pieds écartés, et se mordant les lèvres, offrir le grand bouclier aux javelots de l'ennemi et diriger sa longue lance contre l'adversaire qui approche. Voir jeunes et vieux céder la place au brave, apprendre combien il sied au jeune guerrier de mourir dans la mêlée au premier rang, parce que dans la mort même il sera beau à contempler, tandis que le vieillard tué à la tête des combattants devient un sujet de honte et de reproche pour ses camarades plus jeunes par le spectacle douloureux qu'il offre ; ce sont[2] là autant d'encouragements à la bravoure qui devaient

[1] Ὑποθῆκαι δι' ἐλεγείας (Suidas), c'est-à-dire leçons et exhortations en élégies.

[2] Gaisford, *Poetæ gr. min.*, *Tyrt.*, fragm. 1, 2, 3. Voy. Schneidewin, *l. c.*, 6-10.

faire grande impression sur un peuple jeune d'esprit et de sens.

L'usage constant pendant les expéditions des Spartiates de ces poésies qui, bien que l'œuvre d'un poëte étranger, étaient pénétrées d'un esprit tout à fait spartiate, montre combien elles étaient appréciées à Sparte. Lorsque les guerriers étaient en campagne, c'était après leur repas du soir et quand ils avaient chanté le Péan en l'honneur des dieux qu'ils récitaient les élégies. Ce n'était pas toutefois l'assemblée entière qui réunissait les voix dans une sorte de plain-chant; quelques-uns sortaient de la foule et rivalisaient entre eux dans le débit harmonieux et noble de ces chants, et le chef ou polémarque allouait au vainqueur une portion plus considérable de viande, détail bien caractéristique pour la vie des Spartiates qui aimaient ces distinctions simples et modestes. Cette manière de réciter était d'ailleurs si bien adaptée à l'élégie, que l'on peut bien supposer que Tyrtée lui-même débita ses poëmes de la même façon et à des occasions pareilles. Mais il ne fallait pas moins que la modération et la gaieté tempérée d'un banquet spartiate pour que les convives pussent encore, à ce moment du repas, trouver du plaisir à une poésie aussi sévère et aussi mâle; dans d'autres races l'élégie dut prendre un ton bien différent dans des circonstances analogues. Les élégies de Tyrtée n'ont jamais été chantées lors de la marche des troupes ou pendant le combat; il y avait un autre genre de poésie qu'il destinait à cet emploi: les chants de marche en ana-

pestes, auxquels nous consacrons une étude spéciale.

Deux autres poëtes, presque contemporains de ces antiques maîtres de l'élégie guerrière, ont ceci de commun, qu'ils se distinguèrent plus encore dans la poésie ïambique que dans l'élégie. A partir de ce temps on rencontre souvent cette réunion des deux genres chez le même poëte, qui entonne l'élégie lorsqu'il veut donner cours à une vive agitation de son cœur, ému par la joie ou la douleur, tandis qu'il saisit les armes de l'ïambe lorsque sa pénétrante raison veut diriger une critique impitoyable contre les folies de l'humanité. Cette différence des deux genres de poésie apparaît déjà chez les deux poëtes ïambiques les plus anciens, chez Archiloque, et Simonide d'Amorgos. Les élégies d'Archiloque, dont nous possédons des fragments assez considérables, ne contenaient rien de ce venin amer dont les ïambes étaient pénétrés; elles révélaient franchement au contraire un cœur ébranlé par des circonstances et des événements particuliers.

Ces circonstances se rattachaient sans doute à l'émigration d'Archiloque de Paros et à son établissement à Thasos qui ne répondit nullement à l'attente du poëte, ainsi que le trahissent aussi ses ïambes. L'esprit martial de Callinos n'y manque pas absolument; Archiloque s'appelle lui-même le serviteur du dieu de la guerre et le familier des Muses (θεράπων μὲν Ἐνυαλίοιο ἄνακτος καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος); il célèbre la manière de combattre des Abantes dans l'Eubée, où l'on luttait corps à corps avec la lance et l'épée, et non

de loin avec des flèches et des frondes, peut-être afin de montrer le contraste avec les voisins de la Thrace, qui inquiétaient probablement beaucoup les colons de Thasos par leur manière sauvage et tumultueuse de faire la guerre[1]. Le poëte avoue, il est vrai, sans rougir beaucoup et avec une certaine légèreté qui nous montre, pour la première fois, ce côté du caractère ionien, qu'un Saïen (peuplade de la Thrace avec laquelle les Thasiens étaient souvent aux prises) se pavanait probablement avec son bouclier, qu'il aurait trouvé dans les buissons où le poëte l'avait abandonné ; et il ajoute qu'il s'en procurera un autre meilleur pour le remplacer[2]. Dans d'autres fragments il cherche à chasser de son esprit le souvenir de son malheur par une exhortation à la patience persévérante et par la réflexion que tous les hommes ont un sort égal, et il vante le vin comme le meilleur moyen de chasser les soucis[3]. Il était évidemment fort naturel que la coutume de chanter les élégies après le repas et en buvant (συμπόσιον) ait amené les poëtes à mettre les sujets de leurs chants en harmonie avec le milieu où ils les produisaient, et que le vin et les plaisirs du festin devinrent eux-mêmes les sujets de l'élégie. On chantait même à Sparte, à une époque plus avancée, il est vrai, après les guerres des

[1] Gaisford, *Poetæ gr. min.*, fragm. 4. V. *Archilochi reliquiæ*, ed. J. Liebel, Leipz., 1818, p. 144, 151 (Schneidewin, *Delectus*, p. 172. K. H.).

[2] Fragm. 3 (Gaisf.; 51, Liebel; 5, Schneid. K. H.).

[3] Fragm. 1, 5, 7, Gaisf.

Perses, de ces élégies sympotiques, par lesquelles on s'encourageait mutuellement à boire et à rire, à la danse et au chant, et dans lesquelles — trait bien spartiate — on félicitait particulièrement celui qu'attendait à la maison une belle épouse [1]. L'élégie avait pris cette direction bien plus tôt chez les Ioniens, et tous les rapports innombrables du vin avec les sentiments de joie et de douleur qui agitent le cœur humain, ont bien certainement trouvé leur première expression dans la forme de l'élégie.

Naturellement cet autre ornement des banquets ioniens, les hétaires qui se distinguaient des jeunes filles bien élevées précisément par leur participation aux repas des hommes, ne faisait point défaut à côté des éloges du vin. Nous possédons encore un distique d'une élégie sympotique d'Archiloque, où il parle en plaisantant de « l'aimable Pasiphile, qui reçoit avec bienveillance tous les étrangers » la comparant à « un figuier sauvage qui nourrit bien des corneilles [2]; » Athenée en donne l'explication par une historiette. C'était en général le privilége de ce genre de poésies de table, d'évoquer

[1] Il est évident que l'élégie d'Ion de Chios, ce contemporain de Périclès dont Athénée (XI, p. 463) a conservé cinq distiques, a été chantée à Sparte ou au camp spartiate, à la table royale, que Xénophon appelle la Damosia, car on ne pouvait guère inviter que des Spartiates à faire des libations à Heraclès, à Alcmène, à Proclès et aux Persides, et si l'on ne nomme que Proclès pour taire Eurysthènes, l'autre aïeul des rois de Sparte, cela ne peut s'expliquer que par le fait que le roi salué (χαιρέτω ἡμέτερος βασιλεὺς σωτήρ τε πατήρ τε) fût un Proclide, par conséquent, si l'on compute l'époque, Archidamos.

[2] Fragm. 44. (Gaisf.; 57, Liebel; K. H.)

toutes les images qui pouvaient bannir les soucis de la vie et répandre dans les cœurs une franche gaieté. Aussi pourrait-on attribuer à un poëme de ce genre les beaux vers du poëte ionien Asios de Samos (que nous avons rencontré déjà parmi les poëtes épiques). Il y décrit, avec une gravité tout homérique et un pathétique espiègle, un parasite qui s'introduit dans une fête nuptiale. On voit arriver à l'improviste et sans qu'il soit engagé, le vieux boiteux, marqué de cicatrices peu glorieuses, et semblable à un mendiant; flairant un peu de sauce, il est sorti de son bouge, et vient, comme héros, se planter au milieu des convives[1].

Ce ton enjoué n'empêche cependant point Archiloque de se servir de la forme élégiaque pour des plaintes funèbres; et ce dernier emploi de l'élégie est tellement lié aux antiques origines du genre, que Callinos ne devait pas l'avoir négligé. Il doit en effet avoir passé de la côte ionienne aux îles, et non des îles à la côte. Qu'on n'aille pas supposer cependant qu'un poëme de ce genre ait été chanté aux obsèques par ceux qui formaient la procession funèbre, comme un véritable chant de deuil (thrènos); il est bien plus probable qu'un des convives le récitait au repas qui suivait les funérailles, chez les parents du défunt (perideipnon), absolument

[1] Athénée, III, p. 125, et suiv. *Callini, Tyrtæi, Asii carminum quæ supersunt*, ed. N. Bachius, p. 142, 143. C'est l'exemple authentique le plus ancien de la parodie. V. ch. XI. (C'est évidemment une parodie de l'arrivée d'Ulysse dans son palais; Müller ne le fait pas assez comprendre en résumant avec trop peu d'exactitude les vers d'Asios, nous avons cru devoir compléter son texte d'après le grec. K. H.)

comme à l'occasion des autres banquets. A Sparte aussi on entendait l'élégie à la fête des héros morts pour la patrie. Un distique conservé par Plutarque parle de ceux qui ne cherchent le bonheur, ni dans la vie ni dans la mort, mais seulement dans l'accomplissement des devoirs de l'une et de l'autre. La mort de son beau-frère, qui avait péri sur mer, fournit à Archiloque l'occasion de composer une élégie de cette espèce, et Plutarque en cite cette pensée qu'il eût été moins affligé de ce malheur, si Héphæstos avait rempli ses fonctions envers la tête et les beaux membres du défunt qu'on aurait enveloppés de vêtements blancs; en d'autre termes, s'il fût mort sur terre, et que son corps eût été brûlé sur le bûcher[1].

Même en débris et ruinée, l'élégie grecque fournit encore le meilleur tableau de la vie de la race chez laquelle elle fleurit particulièrement. A mesure que la tribu ionienne perdit son esprit martial et devint plus efféminée, l'élégie, elle aussi, s'éloigna des affaires de l'État et des combats pour la liberté. L'élégie de Mimnermos a encore, il est vrai, un caractère politique prononcé; elle est remplie d'allusions aux origines et à l'histoire ancienne de sa ville natale, et entremêlée de beaux sentiments d'honneur militaire; mais ce langage patriotique et martial ne pouvait guère être sans un mélange de mélancolie et de stériles regrets, puisqu'une grande partie de l'Ionie, et surtout la ville natale de Mimnermos, portait déjà le joug lydien.

[1] Fragm. 6, Gaisf.; Liebel, 54.

Mimnermos florissait entre la 37[e] olymp. (A. C. 632) et l'époque des sept sages ou la 45[e] olymp. (A. C. 600), car on ne peut guère douter que Solon s'adresse à Mimnermos vivant dans le fragment célèbre : « Mais, si tu veux encore me croire, efface cela, et ne m'en veuille pas d'avoir mieux réfléchi que toi ; change ce passage, ô Ligyastade, et dis ainsi : « que la mort m'atteigne à 80 ans » (et non comme le voulait Mimnermos à 60[1].) Mimnermos par conséquent aurait vécu pendant le court règne du roi de Lydie, Sadyattès et pendant la première partie de la longue vie d'Halyattès. Sa ville natale, était Smyrne, depuis longtemps colonie de la ville ionienne de Colophon[2]; nous en avons le témoignage du poëte lui-même, qui dans un fragment de sa Nanno, se compte parmi les colons de Smyrne, venus de Colophon, et plus anciennement encore du Pylos néléen. Or nous savons, par ce qu'Hérodote raconte des entreprises des rois lydiens, que Gygès avait déjà attaqué Smyrne, sans le succès pourtant qu'il obtint à Colophon, et qu'Halyattès au commencement de son règne conquit définitivement Smyrne[3].

[1] Ἀλλ' εἴ μοι κἂν νῦν ἔτι πείσεαι, ἔξελε τοῦτο, Μηδὲ μέγαιρ' ὅτι σεῦ λῷϊον ἐφρασάμην, Καὶ μεταποίησον, Λιγυαστάδη, ὧδε δ' ἄειδε, κ. τ. λ. Le changement d'Λιγυαστάδη pour ἀγυιὰς ταδί est dû à un jeune philologue (M. Th. Bergk) ; il est incontestablement juste, si l'on compare Suidas, s. v. Μίμνερμος. Cette épithète familière vient encore à l'appui pour prouver que Mimmermos vivait encore.

[2] Sur les rapports entre Colophon et Smyrne, voy. plus haut, ch. v.

[3] Cela ressort de ce qu'Hérodote (I, 16) mentionne cette conquête immédiatement après la bataille de Cyaxare, qui mourut en 594, et l'expulsion des Cimmériens, et aussi de ce que, d'après Strabon

Smyrne, ainsi qu'une portion considérable de l'Ionie, perdit donc sa liberté du vivant de Mimnermos, pour ne plus la recouvrer, à moins de considérer comme une preuve de liberté réelle, le titre d'allié qu'Athènes accordait à ses sujets, ou la *libertas* par laquelle Rome flatta plusieurs villes de ces contrées. Il est important de bien se représenter cette époque, où un peuple naturellement distingué, capable de grandes résolutions et vivement impressionnable, mais dépourvu de l'énergie nécessaire pour soutenir une longue guerre, et pour rester résolûment uni, dit adieu à sa liberté d'un ton moitié mélancolique, moitié léger; il est important, disons-nous, de s'en faire une idée exacte, si l'on veut bien comprendre Mimnermos.

Mimnermos, lui aussi, rendait hommage aux actions courageuses, et il a célébré dans une élégie la bataille des Smyrnéens contre Gygès et les Lydiens, qui, furent alors heureusement repoussés. Pausanias, qui avait lu cette élégie [1], cite autre part [2] une circonstance particulière de cette guerre qu'il tire évidemment de la même source. Les Lydiens, dit-il, auraient pris Smyrne dès alors, s'ils n'eussent pas été chassés de la ville déjà conquise, grâce à l'audace des Smyrnéens. C'est certainement à cette

(XIV, p. 646), Smyrne fut divisée en plusieurs villages par les Lydiens, et qu'elle resta en cet état près de quatre cents ans, jusqu'à Antigone. Il faut bien en conclure que Smyrne tomba entre les mains de Lydiens avant 600 av. J. C., et même en ce cas le laps de temps ne peut guère avoir été plus long que trois cents ans.

[1] IX, xxix.

[2] IV. xxi, 3.

élégie qu'appartenait le fragment (conservé par Stobée), qui chante un guerrier ionien chassant devant lui les escadrons compactes de la cavalerie lydienne, sur les plaines de l'Hermos (près de Smyrne), et dont la bravoure eût contenté Pallas Athénée elle-même, lorsque, dans la mêlée sanglante, il se précipitait parmi les combattants du premier rang. Le poëte en appelle au témoignage de ses ancêtres qui auraient vu encore ce héros; ce qui ferait croire que cet héroïque Smyrnéen vécut environ deux générations avant le temps de Mimnermos, par conséquent au temps de Gygès. Le début de ce fragment : « Tels ne furent pas, me dit-on, le courage et le noble cœur de ce guerrier[1], » fait deviner que la bravoure de cet antique Smyrnéen était opposée à la faiblesse et à la langueur du temps ; peut-être aussi que Mimnermos espérait agir davantage sur ses compatriotes par ces souvenirs mélancoliques, qu'en les exhortant vivement et avec instance, à la manière de Callinos et de Tyrtée, à accomplir des faits d'armes, car on ne cite point de lui de morceaux de ce genre.

Ce qui ressort des notices des anciens sur son compte et des fragments sauvés de ses œuvres, c'est que Mimnermos recommandait comme unique consolation dans toutes les vicissitudes et les misères de la vie la jouissance du présent et l'amour, seule compensation que les dieux eussent accordée aux hommes pour toutes les souf-

[1] Οὐ μὲν δὴ κείνου γε μένος καὶ ἀγήνορα θυμὸν
Τοῖον ἐμεῦ προτέρων πεύθομαι οἵ μιν ἴδον, κ. τ. λ.
Fragm, 11, chez Gaisford. — Schneidewin., *l. c.*, fr. 12, p. 16.

frances. Il le fit surtout dans la plus ancienne élégie érotique de l'antiquité, le célèbre poëme de *Nanno*, ainsi appelée du nom d'une belle joueuse de flûte que le poëte aimait tendrement. Cependant cette élégie elle-même avait pour point de départ la politique. Il y était question de Smyrne, qui dès l'origine avait toujours été la pomme de discorde entre les peuples voisins, et c'est ici que nous trouvons les vers déjà cités relativement à la conquête de cette ville par les Colophoniens [1], ainsi qu'une mention d'Andrémon de Pylos, fondateur de Colophon. Toutes ces réflexions cependant sur le passé et le présent de sa ville natale n'aboutissaient qu'à amener et à préparer le sujet favori : la jouissance de la vie si courte qui n'a de valeur et de charme qu'autant qu'elle peut être consacrée à l'amour avant l'arrivée de la vieillesse hideuse et pleine de chagrins [2]. Mimnermos expose avec une grâce irrésistible ces pensées, qui depuis ont trouvé tant d'écho ; la beauté de la jeunesse, de l'amour n'acquiert que plus de charmes par l'idée de sa courte durée, et le tableau des joies de la vie paraît sous un jour on ne peut plus séduisant grâce à l'ombre légère d'une profonde mélancolie qui plane sur lui [3].

[1] Fragm. 9. — Schneidewin, p. 15.

[2] L'idée que l'élégie ne devrait plus prendre pour sujets la Discorde et la Guerre, mais bien les présents des Muses et d'Aphrodite, si elle voulait égayer les festins, un Ionien, plus jeune de deux générations, Anacréon de Téos, qui composait lui-même des élégies, l'exprime assez nettement (Athénée, XI, 463) : Οὐ φιλέω, κρητῆρι παρὰ πλέῳ οἰνοποτάζων Νείκεα καὶ πόλεμον δακρυόεντα λέγει.

[3] Fragm. 1-7. Gaisf. — Schneidewin, p. 12 à 14.

L'Athénien Solon forme un contraste intéressant avec la mollesse de cet Ionien, qui va jusqu'à plaindre le soleil de la peine qu'il est obligé de se donner pour éclairer la terre[1]. Esprit d'un cachet essentiellement attique, Solon fut par cela même particulièrement appelé à régler pour longtemps la vie politique et sociale de ses compatriotes. En lui se trouvaient réunis la libre mobilité de l'Ionien, son exquise susceptibilité des jouissances de la vie, ce principe du « vivre et laisser vivre, » qui distingue d'une façon si frappante la législation de Solon de la sévère discipline de la vie spartiate; mais ces qualités douces, aimables et bienveillantes se mariaient en lui à cette énergie, à cette force concentrée, qui, guidées par une sage réflexion, tendent irrésistiblement vers le point qui leur est assigné pour but.

Aussi chez Solon, l'élégie sert-elle également Arès et les Muses, et réunissant aux sentiments patriotiques de Callinos, une culture intellectuelle beaucoup plus développée qui lui donnait une richesse de motifs bien plus abondante, il composa des poésies dont on ne saurait jamais assez déplorer la perte. Nous en possédons néanmoins assez de fragments pour accompagner cette noble et grande figure à travers les époques principales de sa vie, le fil de ses élégies en main.

C'est l'élégie de *Salamis* qui se ressentait évidemment le plus de l'ardeur de la jeunesse. Solon la fit vers la 44me olymp. (A. C. 604), et les anciens, depuis Démosthène, racontent, sans trop varier entre eux, les circon-

[1] Fragm. 8. Gaisf. — Schneidewin, p. 16 et 17.

pestes, auxquels nous consacrons une étude spéciale.

Deux autres poëtes, presque contemporains de ces antiques maîtres de l'élégie guerrière, ont ceci de commun, qu'ils se distinguèrent plus encore dans la poésie ïambique que dans l'élégie. A partir de ce temps on rencontre souvent cette réunion des deux genres chez le même poëte, qui entonne l'élégie lorsqu'il veut donner cours à une vive agitation de son cœur, ému par la joie ou la douleur, tandis qu'il saisit les armes de l'ïambe lorsque sa pénétrante raison veut diriger une critique impitoyable contre les folies de l'humanité. Cette différence des deux genres de poésie apparaît déjà chez les deux poëtes ïambiques les plus anciens, chez Archiloque, et Simonide d'Amorgos. Les élégies d'Archiloque, dont nous possédons des fragments assez considérables, ne contenaient rien de ce venin amer dont les ïambes étaient pénétrés ; elles révélaient franchement au contraire un cœur ébranlé par des circonstances et des événements particuliers.

Ces circonstances se rattachaient sans doute à l'émigration d'Archiloque de Paros et à son établissement à Thasos qui ne répondit nullement à l'attente du poëte, ainsi que le trahissent aussi ses ïambes. L'esprit martial de Callinos n'y manque pas absolument ; Archiloque s'appelle lui-même le serviteur du dieu de la guerre et le familier des Muses (θεράπων μὲν Ἐνυαλίοιο ἄνακτος καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος) ; il célèbre la manière de combattre des Abantes dans l'Eubée, où l'on luttait corps à corps avec la lance et l'épée, et non

de loin avec des flèches et des frondes, peut-être afin de montrer le contraste avec les voisins de la Thrace, qui inquiétaient probablement beaucoup les colons de Thasos par leur manière sauvage et tumultueuse de faire la guerre[1]. Le poëte avoue, il est vrai, sans rougir beaucoup et avec une certaine légèreté qui nous montre, pour la première fois, ce côté du caractère ionien, qu'un Saïen (peuplade de la Thrace avec laquelle les Thasiens étaient souvent aux prises) se pavanait probablement avec son bouclier, qu'il aurait trouvé dans les buissons où le poëte l'avait abandonné; et il ajoute qu'il s'en procurera un autre meilleur pour le remplacer[2]. Dans d'autres fragments il cherche à chasser de son esprit le souvenir de son malheur par une exhortation à la patience persévérante et par la réflexion que tous les hommes ont un sort égal, et il vante le vin comme le meilleur moyen de chasser les soucis[3]. Il était évidemment fort naturel que la coutume de chanter les élégies après le repas et en buvant (συμπόσιον) ait amené les poëtes à mettre les sujets de leurs chants en harmonie avec le milieu où ils les produisaient, et que le vin et les plaisirs du festin devinrent eux-mêmes les sujets de l'élégie. On chantait même à Sparte, à une époque plus avancée, il est vrai, après les guerres des

[1] Gaisford, *Poetæ gr. min.*, fragm. 4. V. *Archilochi reliquiæ*, ed. J. Liebel, Leipz., 1818, p. 144, 151 (Schneidewin, *Delectus*, p. 172. K. H.).

[2] Fragm. 3 (Gaisf.; 51, Liebel; 5, Schneid. K. H.).

[3] Fragm. 1, 5, 7, Gaisf.

Perses, de ces élégies sympotiques, par lesquelles on s'encourageait mutuellement à boire et à rire, à la danse et au chant, et dans lesquelles — trait bien spartiate — on félicitait particulièrement celui qu'attendait à la maison une belle épouse [1]. L'élégie avait pris cette direction bien plus tôt chez les Ioniens, et tous les rapports innombrables du vin avec les sentiments de joie et de douleur qui agitent le cœur humain, ont bien certainement trouvé leur première expression dans la forme de l'élégie.

Naturellement cet autre ornement des banquets ioniens, les hétaires qui se distinguaient des jeunes filles bien élevées précisément par leur participation aux repas des hommes, ne faisait point défaut à côté des éloges du vin. Nous possédons encore un distique d'une élégie sympotique d'Archiloque, où il parle en plaisantant de « l'aimable Pasiphile, qui reçoit avec bienveillance tous les étrangers » la comparant à « un figuier sauvage qui nourrit bien des corneilles [2]; » Athenée en donne l'explication par une historiette. C'était en général le privilége de ce genre de poésies de table, d'évoquer

[1] Il est évident que l'élégie d'Ion de Chios, ce contemporain de Périclès dont Athénée (XI, p. 463) a conservé cinq distiques, a été chantée à Sparte ou au camp spartiate, à la table royale, que Xénophon appelle la Damosia, car on ne pouvait guère inviter que des Spartiates à faire des libations à Heraclès, à Alcmène, à Proclès et aux Persides, et si l'on ne nomme que Proclès pour taire Eurysthènes, l'autre aïeul des rois de Sparte, cela ne peut s'expliquer que par le fait que le roi salué (χαιρέτω ἡμέτερος βασιλεὺς σωτήρ τε πατήρ τε) fût un Proclide, par conséquent, si l'on compute l'époque, Archidamos.

[2] Fragm. 44. (Gaisf.; 57, Liebel; K. H.)

toutes les images qui pouvaient bannir les soucis de la vie et répandre dans les cœurs une franche gaieté. Aussi pourrait-on attribuer à un poëme de ce genre les beaux vers du poëte ionien Asios de Samos (que nous avons rencontré déjà parmi les poëtes épiques). Il y décrit, avec une gravité tout homérique et un pathétique espiègle, un parasite qui s'introduit dans une fête nuptiale. On voit arriver à l'improviste et sans qu'il soit engagé, le vieux boiteux, marqué de cicatrices peu glorieuses, et semblable à un mendiant; flairant un peu de sauce, il est sorti de son bouge, et vient, comme héros, se planter au milieu des convives[1].

Ce ton enjoué n'empêche cependant point Archiloque de se servir de la forme élégiaque pour des plaintes funèbres; et ce dernier emploi de l'élégie est tellement lié aux antiques origines du genre, que Callinos ne devait pas l'avoir négligé. Il doit en effet avoir passé de la côte ionienne aux îles, et non des îles à la côte. Qu'on n'aille pas supposer cependant qu'un poëme de ce genre ait été chanté aux obsèques par ceux qui formaient la procession funèbre, comme un véritable chant de deuil (thrènos); il est bien plus probable qu'un des convives le récitait au repas qui suivait les funérailles, chez les parents du défunt (perideipnon), absolument

[1] Athénée, III, p. 125, et suiv. *Callini, Tyrtæi, Asii carminum quæ supersunt*, ed. N. Bachius, p. 142, 143. C'est l'exemple authentique le plus ancien de la parodie. V. ch. XI. (C'est évidemment une parodie de l'arrivée d'Ulysse dans son palais; Müller ne le fait pas assez comprendre en résumant avec trop peu d'exactitude les vers d'Asios, nous avons cru devoir compléter son texte d'après le grec. K. H.)

venir, par la foi dans les divinités protectrices d'Athènes, et même par la seule contemplation générale du rapport inévitable entre les bonnes et les mauvaises actions, et de leurs conséquences salutaires et pernicieuses. Car pour qu'une disposition plus ferme et plus tranquille s'empare de l'âme agitée par la douleur et les chagrins, il suffit que l'esprit y reconnaisse un ordre supérieur et une justice suprême. Et précisément chez Solon, dont la réflexion dompta de bonne heure la passion, dont l'esprit était constamment dirigé vers la recherche de tout ce qui convient à la nature humaine, de ce qu'il faut lui accorder ou refuser, qui en appliqua les résultats à son activité politique, comme les principes fondamentaux de sa législation, — chez Solon, plus que chez aucun de ses prédécesseurs, les réflexions générales sur la destinée de l'homme devaient former un élément important de l'élégie. Nous possédons, en effet, des passages étendus qui ont ce caractère ; un, entre autres[1], où Solon divise la vie humaine en périodes de sept ans, en assignant à chacune de ces périodes sa tâche physique et morale ; un autre où il décrit les efforts divers de l'homme, dont personne ne sait s'il en recueillera les fruits qu'il s'en promet ; « car le destin distribue le bien et le mal au mortel, et l'homme ne peut éviter ce que les dieux envoient[2]. » C'est ainsi que nous possédons un grand nombre de maximes de Solon inspirées par une sagesse qui aime et apprécie la richesse, les agré-

[1] Fragm. 14. — Schneidewin, p. 31.
[2] Fragm. 5. — Schneidewin, p. 25-27.

ments de la vie et les plaisirs des sens, peut-être plus qu'une morale sévère ne l'approuverait, mais toujours à la condition qu'ils s'accorderont avec la justice et le respect des dieux, tel que l'entendaient les Grecs. On a placé Solon parmi les poëtes gnomiques, à cause de la fréquence de ces maximes ou sentences (γνῶμαι), et son élégie a été considérée comme un genre particulier, celui de l'élégie gnomique. Ce n'est pas absolument sans raison, puisque cet élément est prédominant chez lui ; mais il ne faut point perdre de vue que cette contemplation paisible du monde ne saurait former à elle seule une élégie. C'est l'hexamètre simple qui restait toujours la forme la plus propre à cette sorte de philosophie tranquille et à l'exposition impartiale des préceptes de la sagesse ; aussi n'est-il pas douteux, à en juger d'après les fragments authentiques qui nous restent, que les proverbes de Phocylide de Milet (60[me] olymp., A. C. 540) avec l'introduction : « Ceci aussi est de Phocylide, » se composaient exclusivement d'hexamètres[1].

Les œuvres poétiques de Théognis, tout au contraire, appartiennent, et par leur contenu et par leur forme, à l'élégie proprement dite, bien qu'elles nous aient été

[1] Un morceau qu'on cite sous le nom de Phocylide et qui consiste en deux distiques dans lesquels le poëte, en parlant à la première personne, exprime sa fidélité et sa loyauté envers ses amis, pourrait bien n'être qu'un fragment d'élégie. Mais nous possédons un autre distique qui a plutôt l'air d'un appendice satirique aux gnomes, presque comme une sorte de parodie de soi-même :

Καὶ τόδε Φωκυλίδεω· Λέριοι κακοί· οὐχ ὁ μέν, ὃς δ' οὔ.
Πάντες, πλὴν Προκλέους· καὶ Προκλέης Λέριος.

transmises sous une forme tellement méconnaissable qu'on peut à peine se faire une idée de leur plan et de leur composition. Il semble, en effet, que ces fragments élégiaques, les plus riches qui nous soient conservés (plus de quatorze cents vers nous ont été transmis sous le nom de Théognis), nous apprennent moins sur le caractère et la nature de l'élégie grecque que les fragments bien moins importants de Solon et de Tyrtée. Les anciens, dès le temps de Xénophon, regardaient Théognis surtout comme un maître de la sagesse et de la vertu, et ils attachaient plus de valeur aux idées générales de ses poésies qu'à ce qui se rapportait à des circonstances données. Plus tard, lorsqu'une véritable manie d'extraire des poëtes les pensées et les sentences générales, s'empara de l'antiquité, on rejeta de Théognis tout ce qui avait un rapport quelconque avec des situations particulières de la vie et tout ce qui portait une couleur individuelle; on forma de la sorte la gnomologie, ou recueil de sentences, qui nous est parvenue plusieurs fois remaniée, entremêlée de fragments d'autres poëtes élégiaques. On sait cependant que Théognis composa des élégies, une surtout sur les Mégariens de Sicile, qui avaient réussi à se sauver lors du siége de Mégare par Gélon (ol. 74me, 2, av. J. C 485) et les extraits gnomiques eux-mêmes trahissent dans bien des endroits les contours brisés et effacés de chants qui avaient été faits pour des occasions données, dans des circonstances déterminées et qui ne différaient pas essentiellement des élégies de Tyrtée, d'Archiloque et de

Solon. Puisque la vie politique joue un rôle important dans ces poëmes de Théognis, il sera nécessaire de jeter d'abord un coup d'œil sur l'état de Mégare à cette époque.

Cet État dorien, voisin d'Athènes, après s'être détaché de Corinthe, avait été, pendant longtemps, sous l'autorité incontestée d'une noblesse dorienne, qui appuyait ses prétentions à la souveraineté autant sur la noblesse de son origine que sur ses vastes possessions territoriales. Théagènes, cependant, réussit à exercer un pouvoir tyrannique dès avant la législation de Solon, en affectant d'identifier sa cause avec celle de la liberté populaire. Après sa chute, l'aristocratie fut d'abord rétablie ; mais son règne fut de courte durée, car le bas peuple se révolta violemment contre les nobles, et fonda une démocratie qui ne manqua pas de dégénérer en une anarchie telle, que la noblesse dépossédée trouva occasion de regagner le pouvoir. C'est au commencement du règne de la démocratie qu'appartient évidemment la poésie politique de Théognis, plutôt peut-être vers la 70me que la 60me ol. (A. C. 500 et 540). puisque Théognis, selon les données des anciens, naquit avant la 60e olympiade, et qu'il vivait encore du temps des guerres des Perses (ol. 75me, A. C. 480). Dans l'antiquité grecque des révolutions de ce genre entraînaient en général des répartitions des grandes propriétés nobiliaires, entre les gens du peuple — γῆς ἀναδασμοί — une sorte de lois agraires extrêmement dangereuses. Théognis, alors absent et en mer, fut dé-

pouillé du riche patrimoine de ses ancêtres par un partage violent de ce genre. Il a donc soif de se venger sur les hommes qui se sont emparés de ses biens, tandis qu'il n'a pu sauver que sa vie, pareil à un chien qui se débarrasse de tout pour traverser à la nage la rivière débordée[1]; et il est touchant de l'entendre se souvenir, au cri de la grue qui appelle les hommes à labourer la terre, de ses champs florissants travaillés maintenant par des mains étrangères[2].

Ces fragments sont remplis d'allusions à des coups d'État de ce genre qui accompagnaient en général la naissance de la démocratie en Grèce. Une des mesures favorites de ces nouvelles puissances était l'admission dans la municipalité souveraine des périèques (paysans) qui, occupés de leurs travaux rustiques et assujettis à la race régnante, étaient restés jusque-là en dehors du gouvernement. C'est ainsi qu'en parle Théognis : « O Cyrnos, cette ville est bien encore la même; mais il s'y trouve une population différente qui autrefois ne connaissait ni lois ni tribunaux, qui usait ses vêtements rustiques de peau de chèvre aux travaux des champs, et se tenait, timide comme des daims, éloignée de la ville. Voilà maintenant les braves, ô fils de Polypaïs, et ceux qui, avant, étaient les nobles, sont actuellement les mauvaises gens; qui pourrait supporter de voir cela[3]? » Ces expressions de *bons* et de *méchants* (ἀγαθοί, ἐσθλοί, et

[1] V. 345, et suiv. Bekker.
[2] V. 1197 et suiv.
[3] V. 53 et suiv.

κακοί, δειλοί) que l'antiquité des siècles suivants prenait déjà dans leur acception purement morale, sont évidemment employées par Théognis dans un sens politique pour nobles et roturiers. Ou plutôt son emploi de ces paroles repose réellement sur la conviction que l'on ne saurait s'attendre à trouver des sentiments nobles et une conduite honorable que chez des hommes d'origine illustre, et d'une race éprouvée depuis de longues années dans la guerre et la paix. Aussi déplore-t-il surtout que les *bons*, c'est-à-dire les nobles, ne soient plus considérés auprès des riches, et que la richesse soit le seul but de l'ambition. « Ils n'estiment que l'opulence, et le noble épouse la fille du mauvais, et le mauvais celle du noble. La richesse mêle les races (πλοῦτος ἔμιξε γένος). Ne t'étonne donc point, ô fils de Polypaïs, que la race des citoyens perde de sa splendeur; car le bon et le mauvais se trouvent confondus[1]. » Cette plainte a un accent d'autant plus douloureux dans la bouche de Théognis, que lui-même, en demandant en mariage une jeune fille qu'il aimait, essuya un refus de la part de ses parents, qui lui préférèrent un homme bien moins bon, c'est-à-dire un roturier[2]. La jeune fille elle-même, cependant, attachait plus de valeur aux avantages de la naissance, qui se trouvaient du côté de Théognis; elle hait l'homme mauvais et vient, déguisée, trouver le poëte « avec l'insouciance d'un

[1] V. 189 et suiv.
[2] V. 261 et suiv.

petit oiseau[1]. » On peut composer ainsi, en recueillant ce passage et d'autres analogues, un petit roman amoureux qui nous introduit au milieu des diverses classes d'une façon fort attrayante, bien différente de celle que l'on rencontre d'ordinaire, puisqu'ici c'est la jeune fille qui se charge du rôle de maintenir l'honneur de la famille, et non de fiers et tyranniques parents. Tout ce qui a rapport à ce roman dut évidemment être contenu dans une élégie particulière.

Pour unir ces fragments de manière à en former plusieurs petits poëmes, il est important de remarquer que toutes ces plaintes, exhortations et maximes politiques sont adressées à la même personne, à l'ami du poëte, Cyrnos, fils de Polypaïs[2]. Son nom apparaît fort souvent dans ces fragments, et lorsqu'un autre nom s'y trouve à la place du sien, c'est que le sujet est autre, ou que la manière de le traiter est différente. C'est ainsi que nous possédons encore un morceau considérable d'une élégie adressée par Théognis à son ami Simonide, et datant précisément du temps de cette révolution qui, dans les poésies adressées à Cyrnos, ap-

[1] V. 1091.

[2] Elmsley a fait remarquer que Πολυπαΐδη devait être pris pour un nom patronymique. Cette observation est confirmée et mise hors de doute par le fait que Πολυπαΐδη ne se trouve jamais devant une consonne, tandis que nous le rencontrons neuf fois devant des voyelles, et cela à des endroits où le vers exige un dactyle. Aussi les harangues où se trouvent les noms de Κύρνε et de Πολυπαΐδη sont en rapport entre elles quant au sens. Πολυπαΐς a la même signification que πολυπάμων, maître de beaucoup de propriétés.

partient déjà au passé. Ici le gouvernement est représenté sous l'image fréquemment employée d'un vaisseau battu par la tempête, tandis que l'équipage a déposé le timonier habile, et permet aux portefaix de commander. « Que ceci soit dit aux bons en langage énigmatique, poursuit le poëte, bien que le mauvais aussi, s'il a de l'intelligence, puisse le comprendre[1]. » On voit que ce poëme est né sous le terrorisme qui enchaînait jusqu'à la parole, tandis que dans les poésies adressées à Cyrnos, Théognis ne fait aucun mystère de ses opinions et de ses vœux, et s'abandonne à sa colère jusqu'à désirer « boire le sang noir de ceux qui l'ont dépouillé[2]. »

Quant aux rapports qui existaient entre le poëte et Cyrnos, il ne paraît pas douteux que le fils de Polypaïs fut un jeune homme de noble famille, auquel Théognis portait une affection tendre, mais en même temps paternelle, et dont il s'efforçait de faire un des bons, dans le sens qu'il attachait à ce mot. Dans les élégies complètes la sympathie du poëte pour ce Cyrnos devait être beaucoup plus profonde qu'il ne paraîtrait au premier abord, d'après les extraits gnomiques qui nous ont été seuls conservés, et dans lesquels l'apostrophe à Cyrnos fait presque l'effet d'une cheville. Il existe pourtant en-

[1] V. v. 667-682. Les vers suivants se rapportent avec évidence au γῆς ἀναδασμός dont il a été question.

Χρήματα δ' ἁρπάζουσι βίῃ, κόσμος δ' ἀπόλωλεν,
Δασμὸς δ' οὐκέτ' ἴσος γίγνεται ἐς τὸ μέσον.

[2] V. v. 349.

core des traces qui trahissent la vraie nature de leurs rapports. « Cyrnos, dit le poëte, lorsque tu souffres, nous sommes tous affligés ; mais pour toi la douleur d'autrui est un chagrin passager[1]. » — « Je t'ai donné des ailes pour voler au-dessus de la terre et de la mer, et pour être présent à toutes les fêtes où les jeunes hommes chanteront harmonieusement au son de la flûte. Dans les temps futurs ton nom sera chéri de tous ceux qui aiment la poésie, tant que dureront le soleil et la terre. Mais tu me montres peu de respect, et tu me trompes par des paroles comme on trompe un petit enfant[2]. »

On voit que Théognis ne jouissait pas, de la part de Cyrnos, de la confiance pleine d'abandon, à laquelle il prétendait. Mais bien certainement toutes ces sollicitations et ces tendres reproches devaient être interprétés dans le sens de l'antique et noble coutume dorienne, et il ne faut point songer à des rapports immoraux avec lesquels cadrerait fort mal l'éloge que le poëte fait au jeune homme de la vie conjugale[3]. D'ailleurs Cyrnos est déjà arrivé à l'âge où il peut être envoyé à Delphes en qualité d'ambassadeur sacré (θεωρός) pour en rapporter un oracle à la ville ; le poëte lui recommande de le retenir pieusement et de se garder d'y ajouter ou d'en retrancher la moindre parole[4].

[1] V. 655 et suiv.
[2] V. 237 et suiv.
[3] V. 1225.
[4] V. 805 et suiv.

Les poésies de Théognis, même sous leur forme actuelle, nous introduisent dans un cercle d'amis, liés entre eux par une association de table, dans le genre des *philities* telles qu'elles existaient depuis fort longtemps à Sparte et à Mégare. Ces sociétés pouvaient servir à ranimer et à conserver l'esprit aristocratique, tout comme les repas publics à Sparte qu'on nous peint comme une sorte de clubs aristocratiques. Théognis exige même que l'on ne se mette à table qu'avec ceux qui (selon la constitution primitive) possédaient le pouvoir suprême, qu'on ne fraye qu'avec eux, et qu'on ne cherche à plaire qu'à eux seuls[1]. Il va sans dire que tous les amis auxquels le poëte s'adresse, Cyrnos, Simonide, Onomacritos, Cléaristos, Démocles, Démonax, Timagoras, appartenaient à la catégorie des « Bons » quoique les maximes politiques ne soient adressées qu'à Cyrnos. Les événements variés de la vie de ces amis, les qualités que chacun développe au banquet, donnaient occasion à nombre d'élégies peu étendues probablement. Tantôt c'est Cléaristos, que l'on plaint à cause d'une traversée malheureuse, et à qui l'on promet le secours auquel il a droit en sa qualité d'hôte paternel[2]; tantôt c'est à lui ou à un autre des amis[3] que l'on souhaite un heureux voyage. C'est une chanson d'adieu que l'on adresse à Simonide, dont la société a goûté l'hospitalité, en l'engageant à laisser aux convives leur liberté,

[1] V. 33 et suiv.
[2] V. 511.
[3] V. 691 et suiv.

à ne point retenir celui qui veut s'en aller, à ne pas déranger celui qui dort, etc. [1]. Auprès d'Onomacritos enfin le poëte[2] se plaint des suites de l'intempérance. Peu de ces chants paraissent avoir franchi les limites de ce cercle d'amis, quoique la renommée de Théognis, grâce à ses voyages, se fût déjà répandue de son vivant, bien au delà de Mégare, et que l'on entendît résonner ses élégies dans bien des banquets étrangers [3].

Comme les poésies de Théognis sont toutes remplies d'allusions à des banquets, ces fragments permettent de se faire une idée très-claire de la mise en scène de l'élégie. Lorsque les convives ont fini de manger, les coupes se remplissent pour la libation solennelle, pendant qu'on prononce une prière aux divinités, spécialement à Apollon, prière qui souvent prenait les proportions d'un vrai péan. C'est alors que commence la partie la plus gaie, la plus bruyante et la plus orageuse du banquet, que Théognis (et Pindare) appellent κῶ-

[1] V. 468 et suiv.

[2] V. 503 et suiv.

[3] Nous savons par Théognis lui-même, qu'il alla en Sicile, en Eubée et à Sparte, v. 783 et suiv. C'est en Sicile qu'il composa l'élégie dont il a été question dans le texte, pour ses compatriotes les habitants de Mégare-Hybléa, colons de Mégare. Il doit avoir composé en Eubée les vers 891-894. Il y a beaucoup d'allusions à Sparte, et le passage, v. 880-884, est emprunté très-probablement à une élégie que Théognis composa pour un ami spartiate qui avait des vignobles sur le Taygète. Ce sont les vers 1209, 1211 et suiv. qui sont les plus énigmatiques, et il est difficile de les faire accorder avec les circonstances que nous connaissons de la vie de Théognis.

μος, quoique le premier de ces poëtes emploie aussi le mot dans un sens plus étroit pour désigner seulement la joyeuse promenade des convives après le repas[1]. Or, le comos exigeait la flûte[2]. Aussi Théognis parle-t-il bien souvent de l'accompagnement par la flûte[3] des vers chantés en buvant, et il n'est presque jamais question de la lyre et de la cithare (ou phorminx), excepté au chant de la libation[4]. C'était la véritable place pour l'élégie, que chantait un des convives avec accompagnement de flûte, en s'adressant soit à la société entière, soit, comme c'est toujours le cas chez Théognis, à un seul parmi les convives.

Nous ne pouvons passer sous silence un autre poëte, qui pourtant offre une grande différence avec ceux dont il a été question jusqu'ici, puisque au lieu d'un homme du peuple, d'un homme d'État, nous avons ici affaire à un philosophe, dont la grande importance pour la spéculation métaphysique sera exposée dans un autre chapitre. Xénophane, de Colophon, qui fonda vers la 68me ol. (A. C., 508) la célèbre école d'Élée, exprima, avant de quitter Colophon, les idées et les sentiments que lui inspirait son milieu, dans la forme de l'élégie[5]. Ces élégies

[1] Cf. Théognis, v. 829, 940, 1046, 1065, 1207.
[2] V. plus haut.
[3] V, 241, 761, 825, 941, 975, 1041, 1056, 1065.
[4] V. 534, 761, 791.
[5] Nous trouvons cependant aussi, chez Diogène Laërce (IX, II, 19) des vers élégiaques de Xénophane dans lesquels il se donne lui-même l'âge de quatre-vingt-douze ans, et où il parle de ses nombreux voyages en Grèce.

sont des chants de table tout comme celles d'Archiloque, de Solon et de Théognis. Nous trouvons chez Athénée un fragment considérable qui peint le commencement d'un festin avec une vivacité étonnante et avec beaucoup de grâce, et qui engage les convives, en buvant modérémeut après la libation et l'hymne aux dieux, à proclamer (en vers élégiaques) les beaux exploits et l'éloge de la vertu, au lieu de chanter les inventions des anciens poëtes sur les combats des titans, géants et centaures, ou d'autres fantaisies de ce genre. On voit déjà par là que Xénophane ne trouvait aucun plaisir aux distractions en usage aux repas de ses compatriotes, et d'autres fragments que nous possédons décèlent encore plus nettement qu'il jugeait un peu la vie des Grecs du haut de sa sagesse de philosophe. Il ne flétrit pas seulement le luxe que ses concitoyens avaient appris des Lydiens[1], mais aussi l'illusion des Grecs qui estiment plus le vainqueur à la course ou à la lutte d'Olympie que le sage, ce qui doit paraître une terrible hérésie à qui sait se placer au point de vue des idées générales du temps.

Si l'on descend jusqu'aux guerres des Perses, on ne peut guère ne pas parler de Simonide de Céos, l'illustre

[1] Les mille porphyrophores qui, avant les temps de la tyrannie, se réunissaient, d'après Xénophane (Athénée, XII, p. 526), sur la place publique de Colophon, formaient évidemment une bourgeoisie plus étroite dans le genre de celle dont on peut prouver l'existence à ces époques aristocratiques où l'ancien gouvernement des familles se transformait en démocratie, à Rhegium, Locres, Crotone, Agrinte et Cyme d'Éolie.

poëte lyrique, contemporain plus âgé de Pindare et d'Eschyle qui fut si accompli dans l'élégie qu'il est impossible de clore la série de ces anciens maîtres du chant élégiaque, chacun si remarquable dans son genre, sans lui assigner sa place. Simonide, selon une notice très-importante et bien connue, l'emporta même sur Eschyle, dans un concours que les Athéniens avaient organisé, parmi les poëtes les plus distingués, pour la composition d'une élégie en honneur de ceux qui avaient péri sur le champ de bataille de Marathon (ol. 72me, 3, A. C., 490). Le biographe ancien d'Eschyle, qui nous fournit ce renseignement, ajoute, en guise d'explication, que l'élégie exige une certaine tendresse de sympathie, étrangère au caractère d'Eschyle. Cette faculté de donner aux sentiments le ton de la douceur et d'une émotion presque féminine, Simonide la possédait précisément et au plus haut degré, comme on le voit dans ses plaintes de Danaë et par d'autres fragments. Il n'aura pas manqué, non plus dans cette élégie sur les victimes de Marathon et dans celle sur la bataille de Platée, de pleurer la mort de tant de braves, et d'exprimer dans son chant les douleurs des veuves et des orphelins ; ce qui du reste ne se trouve nullement en contradiction avec un sublime essor de patriotisme, surtout à la fin du poëme.

Comme Archiloque et d'autres, Simonide s'est également servi de la forme de l'élégie pour des chants funèbres individuels : en tous cas l'Anthologie grecque contient plusieurs morceaux de Simonide, qui font moins l'effet d'épigrammes détachées que de fragments d'élé-

gies plus longues, et qui déplorent la mort de personnes aimées avec un sentiment profond et touchant. Tels sont les vers de Gorgo disant à sa mère ces dernières paroles avant de mourir : « Reste ici auprès de mon père, et deviens, sous une étoile plus propice, mère d'une autre fille, qui puisse te soigner et te chérir dans ta vieillesse. »

On voit, par ce nouvel exemple, de combien de caractères divers l'élégie était susceptible sous la main des différents poëtes : elle affecte tantôt un accent *doux* et tendre, tantôt un ton viril et énergique ; mais il ne serait pas moins arbitraire de diviser les élégies en autant de classes diverses, et de distinguer une élégie guerrière, politique, amoureuse, une élégie de table, de deuil, de sentences, parce qu'elle s'est exercée dans tous ces sujets. En réalité, les limites qui séparent ces différents genres ne sont nullement définies, car l'élégie était presque toujours symposique, par l'occasion qui la motivait; politique quant au sujet, car cette tendance y prédomine généralement. Partant de là, cette poésie prend tantôt la direction érotique, tantôt penche vers le genre thrénétique ou le genre gnomique; mais elle conserve toujours le même caractère fondamental. Un cœur agité et assailli par des événements et des circonstances extérieurs, porte le poëte à s'épancher dans la cordialité du banquet où ses amis se trouvent réunis, quelquefois même dans une assemblée plus nombreuse. C'est la libre expansion d'une âme noble et belle qui prend naturellement la forme poétique et devient élégie. Les contemplations sentimentales qui se pressent

dans l'âme du poëte en coulent avec une abondance que rien n'arrête : cette liberté du laisser aller, cette complaisance à écouter jusqu'aux dernières vibrations de toute corde touchée, sont le caractère essentiel de l'élégie grecque. L'épanchement, par lui-même, a quelque chose de tranquillisant, et pendant que l'âme se décharge ainsi du fardeau de ses appréhensions et de ses soucis, des idées d'un genre plus paisible surgissent d'elles-mêmes, impriment à la poésie un caractère tantôt d'élévation, tantôt de distraction, et finissent par apaiser les sensations violentes qui ont fait naître l'élégie. Lorsque la nation grecque entra dans cette période où la contemplation de la vie humaine, où tous les efforts de la pensée tendaient à formuler des principes généraux, dans cette période qui commence avec les sept sages, ce sont ces principes généraux, les gnomes, qui formèrent aussi dans l'élégie cet élément de conciliation et d'apaisement par lequel l'âme passe de l'agitation à la résignation. En ce sens, on peut appeler l'élégie de Solon, de Théognis et de Xénophane l'élégie gnomique ; mais il faut se garder de lui supposer une disposition et une économie générale différentes de celles des autres genres élégiaques.

Peut-être est-ce ici l'endroit le plus convenable pour parler d'un genre de poésie moins important, l'*épigramme*, qui se produit le plus souvent sous la forme élégiaque, bien qu'il en existe aussi en d'autres formes métriques, en hexamètres, par exemple, comme celles attribuées à Homère. L'épigramme fut, dans l'origine,

ce que le mot indique : une inscription sur un tombeau, sur une offrande à un temple, ou sur tout autre objet dont la signification a besoin d'explication, et c'est d'après l'analogie de ces véritables épigrammes qu'on est arrivé plus tard à donner ce nom aux pensées suggérées par la vue d'un objet, à des idées qui pourraient au besoin servir d'inscription, et auxquelles on donnait cette forme lapidaire. Ce qui a fait choisir de préférence pour cet usage la forme élégiaque, c'est sans doute le rapport naturel qui existe entre l'épitaphe et le chant funèbre qui, nous l'avons vu, revêtit de bonne heure cette forme[1]. Mais, de même que l'élégie embrassait tous les rapports de la vie sociale qui peuvent produire un intérêt plus vif, l'épigramme pouvait trouver sa place aussi bien sur un monument de guerre que sur le tombeau d'une personne aimée. La seule indication, dans une forme gracieuse et bien arrondie, de la destination et de la signification d'un objet, était chose fort estimée chez les anciens ; et on attribuait souvent à des poëtes illustres des épigrammes qui ne faisaient connaître que le donataire d'une offrande, le dieu auquel elle était consacrée, le sujet qu'elle représentait, et qui n'avaient que le mérite d'être brèves et complètes, d'adapter,

[1] Le lecteur français ne partagera guère cette opinion, et se refusera à adopter cette interprétation forcée et tout extérieure. Ne serait-il pas bien plus naturel de supposer que la forme du distique, cet essai de strophe qui limitait naturellement la pensée, devait s'offrir spontanément à l'esprit du poëte épigrammatique qui allait exprimer une pensée limitée et que le courant continu de l'hexamètre aurait forcément tenté à la développer? K. H.

Müller, malgré l'autorité du nom, et malgré l'approbation générale qu'elle a rencontrée, ne me satisfait pas personnellement. Il m'a paru utile en même temps de signaler celles des hypothèses de notre auteur que de récentes découvertes ont détruites ou confirmées.

Si je n'ai rempli mon but que faiblement, je prie le lecteur de me tenir un peu compte de la situation difficile où se trouve un écrivain de province qui veut rester au courant des publications étrangères. Il ne peut acheter tous les livres qui paraissent au delà des frontières; les bibliothèques de la ville qu'il habite ne lui en fournissent presque aucun; il ne peut jamais contrôler les souvenirs qui lui sont restés de ses lectures antérieures, et les notes qu'il rassemble pendant les vacances, à Paris ou à l'étranger, ressemblent au bout de quelques mois à des feuilles sèches d'où toute séve a disparu. Tout ce que je puis dire, c'est que j'ai fait mon possible pour n'ignorer rien d'important qui se rattache à mon sujet.

Les notes au bas des pages qui n'ont aucune indication sont d'Otfried Müller lui-même; celles signées E. M. sont de son frère, directeur du gymnase royal de Liegnitz, auteur d'un ouvrage fort

estimé sur la *Théorie de l'art chez les anciens*, et éditeur allemand de l'œuvre posthume d'Otfried Müller dont nous offrons la traduction au public français. C'est à l'obligeance empressée de M. Édouard Müller que nous devons des indications précieuses sur ceux des petits écrits de Müller qui ne sont pas publiés encore. Nous le prions d'en agréer ici l'expression de toute notre reconnaissance. Les *notes* qui sont suivies de la signature K. H., enfin, sont du traducteur.

On trouvera généralement dans ce travail les formes grecques des noms de héros et des divinités helléniques. Ce système, tenté déjà en France, est universellement adopté en Allemagne et partiellement même en Angleterre, depuis l'exemple donné par M. Grote. Rien, en effet, ne milite en faveur de l'emploi des formes latines. On sait parfaitement que l'Hercule des Romains n'a pas plus de rapports avec l'Héraclès de la fable grecque que le dieu Mavors ou Mars avec Arès, l'amant d'Aphrodite, ou que le latin Saturne avec le Cronos antique. Si dans certains noms, tels qu'Ulysse, nous nous sommes écartés de ce système, c'est que toute confusion de personnes y est impossible, et que l'usage est arrivé dans l'emploi de ces noms à un degré d'absolu-

tisme qu'on ne saurait braver sans s'exposer à n'être plus compris.

Un mot encore sur le style de cette traduction parfois un peu embarrassé peut-être. J'avais le choix entre trois procédés. Je pouvais me contenter de donner le sens général de chacun des chapitres après m'en être complétement pénétré, et en écartant le souvenir des mots et des phrases du texte : j'obtenais ainsi un français plus naturel et plus aisé, mais je sacrifiais la forme d'Otfried Müller ; et quoiqu'il s'agisse ici d'un livre d'érudition et non d'une œuvre d'imagination, je ne me croyais pas en droit de substituer ma prose à celle de Müller, même en conservant ses idées et les faits qu'il expose. Il y avait un moyen plus simple et plus facile encore : je n'avais qu'à prendre une des traductions en italien ou en anglais de cette *Histoire ;* tout le monde sait qu'on peut rendre en français presque mot pour mot des pages entières d'italien et d'anglais, du moment qu'il ne s'agit pas de poésie ou de style poétique ; je me fusse épargné ainsi un travail considérable et j'aurais donné une traduction qui, si elle n'eût pu remplacer l'original lui-même, se serait du moins lue plus facilement que celle que je présente au public. Cependant j'avoue que

je ne partage nullement les principes des trad
teurs, MM. Cornwall Lewis, Donaldson, Fer
Giuseppe Müller, Lencisa et Rusconi, qui ont
tranché tout ce qui, dans le livre de Müller, l
semblait *trop allemand*, qui, en le dépouillant
tout ornement et en lui enlevant toute sa phys
nomie, ont renoncé à rendre, ne fût-ce qu'imp
faitement et d'une manière affaiblie, l'émotion q
règne dans ce livre, la chaleur bienfaisante de l'i
térêt si sympathique, de l'admiration presque e
thousiaste qu'il respire, les *nuances* délicates de
pensée enfin, pour ne laisser que le fond *tout nu*
tout froid : ils ont fait un manuel de ce qui était u
livre. J'ai mieux aimé *verbum reddere verbo*, a
risque de laisser à mon parler un léger accent ge
manique, de donner même parfois des tournures pe
françaises afin de mieux rendre la pensée, toute l
pensée de Müller. La critique se prononcera, et so
jugement pourra profiter aux traducteurs futurs
car je crois qu'une grande partie des œuvres d
l'érudition allemande est destinée à passer le Rhin

Douai, le 20 avril 1865.

K. H.

ERRATA DU TOME PREMIER.

Page 63, note, au lieu de *Pindari* III, II, 260, lisez III, 11, 260.
— 64, ligne 5 des notes, au lieu de *Pyth*. 47, lisez I, 7.
— 65, ligne 4, au lieu de *citharodes*, lisez *citharèdes*.
— 66, — dernière des notes, supprimez les italiques dans *Chaméléon*.
— 78, — 2 des notes, au lieu de *compta* lisez *comptât*.
— 79, lignes 17 et 18, au lieu de *qui s'en rapportait* jusqu'à *présumer*, lisez *et que pour l'intelligence de la suite des événements, ils s'en remettaient à la connaissance généralement répandue de l'histoire ou bien à d'autres chants qui existaient déjà*.
— 108, — 18, au lieu de *Phylaque*, lisez *Phylacé*.
— 110, — 16, au lieu de *Satmioéis*, lisez *Satnioïs*.
— 110, — 4 des notes, au lieu de 829 lisez 429.
— 110, — 7 — — , au lieu de 348 lisez 848.
— 111, la ligne de grec dans les deux dernières lignes des notes n'est pas en vers; et *Héphestion* ne doit pas être en italiques.
— 112, ligne 4, au lieu de *Phylassé*, lisez *Phylacé*.
— — — 21, au lieu de *n'eût été*, lisez *n'eût pu être*.
— 116, — dernière, au lieu d'*Od*. III, 302; I, 200, lisez I, 302. III, 200.
— 117, — , au lieu de *les scholies dans Aristote*, lisez *Aristote cité dans les scholies à cet endroit*.
— 126, — 7, au lieu de *et du sort*, lisez *et sur le sort*.
— 129, — 1, au lieu de *terminait*, lisez *se terminait*.
— — — 12, au lieu de *guerriers féminins*, lisez *guerrières*.
— — — 1 des notes au lieu de οὐγχαρίσπον, lisez οὔχ' ἀχαρίσπον.

Page 130, — 14, ne mettez pas *Éthiopide* en italique.
— 132 — 11 des notes, ne mettez pas *Héphestion* en italique.
— — — 2 du texte, au lieu de *Dardanée*, lisez *Dardanie*.
— 138, — 4 des notes, au lieu de *qu'elle se rattachait*, lisez *qu'elle ne se rattachât*.
— 140, — 6 des notes, au lieu de ἔνθα lisez ἔνθεν.
— 142, — 1 — — , au lieu de 58, lisez 48.
— 143, — 3 — — , au lieu de ἀοιδοὶ, lisez ἀοιδοί.
— 148, — 3, au lieu de *Cinethas*, lisez *Cinéthos*.
— 148, — 4 des notes, au lieu de Δίος, lisez Διὸς.
— 153, — 1 — — , au lieu de *Matthiæ*, lisez *Matthæi*.
— 158, — 2, au lieu de *qu'il nous en fait*, lisez *qui en est fait*.
— 160, — 5, au lieu de *un* lisez *Chersias*,.
— 163, — 15 des notes, au lieu de δρυὸς, lisez δρυός.
— 163, — 15 — — , au lieu de παλαιφάτον, lisez παλαιφάτου.
— 167, — 20, au lieu de *termine*, lisez *se termine*.
— 175, — 2, au lieu de *s'accorder*, lisez *se mettre d'accord*.
— — — 3, au lieu de *eût*, lisez *avait*.
— 176, — 2, au lieu de *dériver du ciel lui-même*, lisez *descendre de ce même ciel*.
— 178, — 16, au lieu de *les*, lisez *ses*.
— 184, — dernière, au lieu d'*Appendice*, lisez *Étude*, p. CLXXVI et *suiv. note*.
— 186, — 22, au lieu de *Medées*, lisez *Médéos*.
— 187, — 8, au lieu de *dans*, lisez *à*.
— 192, — 14, au lieu de *Èee*, lisez *Éées*.
— 192, — 16, au lieu de ἡ, lisez ᾗ.
— 193, — 3 de la note, au lieu d'*Asclepias*, lisez *Asclépios*.
— 219, — première des notes, au lieu de *Callinus*, lisez *Callinos*
— 207, — 2, au lieu de *et la tête d'Orphée, l'on*, lisez *la tête d'Orphée, et l'on*.

PARIS. — IMP. SIMON RAÇON ET COMP., RUE D'ERFURTH, 1.




Stanford University Libraries
3 6105 010 298 524

